التصور اللغوي

عند علماء أصول الفقه

الدكتور السيد أحمد عبد الغفار
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٦



دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

التصور اللغوي

عند علماء أصول الفقه

الدكتور السيد أحمد عبد الغفار
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٦م

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

المحتويات

الموضوع | الصفحة

تقديم ١
الفصل الاول
التعريف بعلم الأصول وطرقه ٧
الفصل الثاني
القضايا اللغوية العامة عند الأصوليين ٣٧
الفصل الثالث
اللفظة المفردة ودلالتها عند الأصوليين ٧١
الفصل الرابع
المعنى عند الأصوليين ١٠٩
الفصل الخامس
العلاقة بين اللفظ والمعنى ١٣٩
خاتمة ونتائج ١٦٧
المراجع
المراجع العربية ١٧٣
المراجع الغربية ١٧٩
ملحق
مقالة عن المناسبة في النص القرآني - - - - ١٨١

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله. وبعد فإنني أقدم هذا الموضوع للمهتمين بالدراسات الاسلامية على وجه العموم، وهو بحث تناولت فيه قضية اللغة عند علماء الأصول «علم أصول الفقة» وقد دعاني إلى هذا أن اللغة أضحت موضعاً للدراسة المتعددة تعدد اتجاهات الحياة الاسلامية من لغوية وأدبية ودينية منذ حياتها الباكرة، وأن هذا المجال جدير بالاهتمام والدرس. ولما كان الموضوع يتعلق بالدراسات الاسلامية اتجهت إلى مدرسة الأصوليين استوضح تصورهم للّغة - إذ ظهر أنها في واقع الأمر أدق وأنفذ، وتحتاج إلى دراسة أوسع وأشمل.

فقضية اللغة في البيئة الأصولية، وما أثير حولها أمر يمتاز به الفكر الاسلامي حتى عدّه كثير من الدارسين مكان العبقرية فيه.

فنحن نعلم أن العرب كغيرهم من عامة الأمم كانت لهم لغة، وأن هذه اللغة مرت في تاريخها الطويل بمراحل متعددة أنضجتها حتى بلغت بها أن تكون وسيلة دقيقة للتعبير عن الوحي الالهي، وهو القرآن الكريم.

وقد اختلف تصور الدارسين للّغة العربية بقدر اختلاف الاتجاهات العلمية التي يموج بها المجتمع الاسلامي ومردّ ذلك أن المعاني التي اتخذت هذه اللغة وعاءً لها كانت أيضا متعددة المصادر.

فالمعاني الأدبية - مثلا - مصدرها الوجدان والانفعال والتأثر القائم على الدفقة العاطفية ومن هنا كثر فيها الخيال والتخيّل، مما أدّى الى تنوّع الأساليب الأدبية واختلافها. وعلى ضوء ذلك يمكن أن نعلل كيف اتجه العرب إلى دراسة المجاز، فمن ذلك تلك الحادثة التي يروونها عن سبب تأليف أبي عبيدة معمّر ابن المثنى كتابه «المجاز».

«. . . عن أبي عبيدة قال: أرسل إليّ الفضل بن الربيع والى البصرة في الخروج إليه، فقدمت. . . فلما استأذنت عليه أذن لي، وهو في مجلس له طويل عريض فيه بساط واحد قد ملأه، وفي صدره فرش عالية لا ترتقي اليها إلاّ على كرسي. وهو جالس عليها. . فسلّمت عليه. . فردّ وضحك إلّي واستدناني حتى جلست على فُرُشه ثم سألني وألطفني وباسطني، وقال: أنشدني. . فأنشدته فطرب وضحك وزاد نشاطة. . ثم دخل رجل في زيّ الكتّاب له هيئة فأجلسه إلى جانبي، وقال له: أتعرف هذا. .؟ قال: لا. قال: هذا أبو عبيدة علاّمة أهل البصرة، أقدمناه لنستفيد من علمه، فدعا له الرجل وقرّظه لفعله هذا، وقال لي: إني كنت اليك مشتاقاً وقد سألت عن مسألة، أفتأذن لي أن أعرفك إيّاها. .؟ فقلت: هات. قال: قال الله عز وجل «إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم. طلعها كأنّه رؤوس الشياطين»[(١)]. . وإنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله، وهذا لم يُعرف. فقلت: إنما كلّم الله تعالى العرب على قدر كلامهم. أما سمعت قول امرىء القيس:

أيقتلني والمشرفيّ مضاجعي ... ومُسنّنة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط ولكنهم لمّا كان أمر الغول يهوُلهم أوعدوه به، فاستحسن الفضل ذلك، واستحسنه السائل، واعتقدت من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن من مثل هذا وأشباهه، وما يحتاج اليه من عمله. فلمّا رجعت. . . عملت كتابي الذي سميته «المجاز» وسألت عن الرجل فقيل لي: هو من كتّاب الوزير وجلسائه، وهو ابراهيم بن اسماعيل الكاتب.»[(٢)].

---

(١) سورة الصافات: آية ٦٤،٦٥

(٢) أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الانباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص ١٤١ إلى ١٤٥ طبع. بالقاهرة ١٢٩٤هـ

وما أثير كذلك حول اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه عندما سمعوا قول العلي القدير: «قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»[١]. وذهبوا الى تشبيه اليد بالجارحة، وفي ذلك يقول ابن جني.. «نعوذ بالله من ضعفة النظر، وفساد المعتبر... ولو كان بهم أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها أو مزاولة لها لحمتهم السعادة بها... وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جارٍ على المجاز، وقلّما يخرج الشيء منها على الحقيقة»[٢].

وكان ذلك وأمثاله مما دعا الأصوليين إلى دراسة اللغة، والاهتمام بها في مقدمات كتبهم استعداداً لاستنباط الأحكام الشرعية من النصوص القرآنية، والسنة مستهدفين قصد الشارع من هذا التنزيل؛ فما جاءت الشريعة الاسلامية إلّا لتقييم حياة إنسانية كريمة.. فلا غرو أن يدق فهم نصوصها، ويتعرف على تحديد الدلالات اللفظية فيها، ولن يتأتّى ذلك إلّا بضبط أبعاد تلك الدلالة عن طريق الدراسة الجادة للّغة.

وإن تاريخ العرب السياسى والاجتماعي والديني، ومساهمتهم في تطور الإنسانية، وتقدمها يبدأ بالاسلام، والقرآن، واللغة التي حزمت ذلك كله هي العربية الفصحى، وقد كانت تعيش إلى جانب هذه اللغة الفصحى التي قدّسها العرب منذ الجاهلية لهجات كانت من القوة والانتشار بحيث صعب على كثير من العرب أن يكونوا مفهومين خارج قبيلتهم حتى يتعلم الواحد منهم تلك اللغة المقدسة العامة لكي يفصح بها عن حجة قومه في المجامع والأسواق..»[٣].

ولما كان القرآن قد نزل على رسول الله يخطط للحياة الانسانية في حاضرها القريب ومستقبلها البعيد كان له منهج في التعبير يختلف عن تلك المناهج التي اتبعت عند سائر الناس، ويمتاز هذا المنهج بتضمنه للمعاني التي يمكن أن تصح بها الحياة الانسانية على اختلاف العصور.

---

(١) سورة ص: الآية ٧٥.

(٢) ابن جنى: الخصائص ٢٠٨/١.

(٣) د. حسن ظاظا: الساميون ولغاتهم ص ١٨٣.

ومن هنا دقّ النظر الأصولي في تصور اللغة، ودلالتها ما دام الأمر يتعلق باستنباط أحكام من النص القرآني.

ولا جدال أيضا في أن نشأة هذا العلم «علم الأصول» لم تأت عرضاً، وبغير قصد، أو هي وليدة مصادفة، وإنما هو مرسوم قضي به تطور الحياة الاسلامية. ويظهر أن هذا العلم كان يمارس جزئيات منتشرة بين عامة الفقهاء والمشرّعين على اختلاف بيئاتهم ومناهجهم في المدينة والعراق، وعندما تطورت الحياة الاسلامية، واتسعت أبعادها، وكثر الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين اتجه الامام الشافعي إلى وضع قواعد عامة كوّنت فيما بعد علم الأصول؛ حتى يتمكن من رسم طريق محدد في استنباط الأحكام من الأصول الشرعية.

ويمكن لنا أن ننوه هنا إلى أن الأصول نوعان: أصول تتعلق بالعقيدة وتسمى «أصول الدين»، والثاني أصول تتعلق بالقواعد العامة التي يعتمد عليها في فهم النص وتأويله...

وتلك الثانية هي موضوع البحث إلاّ أننا نتناول جانباً منها وهو الجانب اللغوي، وتظهر أهمية هذا الجانب عندما نرى أن الامام الشافعي قد وضع أصوله على هدى من منطق اللغة ولم يتأثر بأي منطق آخر كمنطق اليونان (مثلاً).

وقد أورد السيوطي قول أبي الحسن بن مهدي «حدثنا محمد بن هارون حدثنا هميم بن همام، حدثنا حرملة بن يحي (الفقيه المصري) قال: سمعت الشافعي يقول: ما جهل الناس ولا اختلفوا إلاّ لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس....، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلاّ على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح»[1].

والعبارة هنا تحتاج إلى بيان كاشف عما وراءها ذلك لأن منطق اليونان

---

(١) جلال الدين السيوطي: صون الكلام عن فن المنطق والكلام ص ٤٥

كما وصل إلينا، يهتم بالشكل والصورة؛ أما منطق العرب فإنه يهتم بالفكرة والتعبير عنها والحكم عليها بالصحة أو الفساد.

ومن هنا كان عمل الشافعي محاولة جادّة لمنطقة اللغة على هدْي من منطق تلك اللغة ذاتها.

فتحدث عن العام والخاص - مثلا - وعيا في اللغة من بعض ألوان التجوز والترداف والاشتراك، أي بما تملي به إيحاءات اللغة نفسها، وما تمليه طبيعة التطور.

ونلحظ ذلك كلّه فيما تناوله الأصوليون من بعده خصوصاً ما يتعلق باللغة ودلالتها، والتي تظهر من خلال استعمالها وتداولها؛ إذ يشير الفخر الرازي في مقدمة تفسيره إلى أن دلالة الألفاظ ليست ذاتية، وإنما هي من الإضافات التي يضيفها المجتمع إلى ألفاظ اللغة.

ويهتم الأصولي - إلى حد كبير - بالتعرّف على التطور الدلالي للفظ حتى يتمكن من تحديد المعنى المقصود من وراء الأساليب التي يتعرض لها؛ فتحديد المعنى يتوقف عليه معرفة الحكم وتحديده؛ وهو أمر يحتاج منا إلى مزيد من الدراسة الواعية حتى ندرك ما أضافوه الى الدرس اللغوي.

كثيراً ما يعلق بالأذهان أن المؤلفات الأصولية لا تعدو تلك الأوراق الصفراء المتراصّة بين دفتين قديمتين، نراها في خزائن مكتباتنا حاملة مسائل شرعية بحته تدور حولها الآراء والخلافات، إلاّ أن الدارس لها، والمتفحّص لصفحاتها يجدها تحوي الكثير والكثير؛ وتكفينا الإشارة إلى ما تحمله من مقدمات طويلة ونافعة في الأبحاث اللغوية، كما تتطرق في كثير من الأحيان إلى أبحاث بلاغية.

وقد تنتهي تلك الأبحاث إلى نواحٍ لم يستوفها أصحاب اللغة أو البلاغة أنفسهم. والواقع أن دراسة اللغة عند المدرسة الأصولية لم تحظ بما ينبغي أن تحظى به من عناية الدارسين؛ فكثير من القضايا التي يثيرها اللغويون المحدثون في الشرق أو في الغرب قد أثارها الأصوليون من قبل.

وربما كان هذا البحث من بدايات الاهتمام بالجانب اللغوي في البيئة الأصولية، وأتمنى أن يكون اللبنة الأولى في بناء صرح - بعد ذلك - من الأبحاث فيما خاضه علماء الأصول، وسلكوا فيه كل مسلك. وهي أعمال لا غنى عنها في توفير المناخ المناسب للدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في التشريع الاسلامي، والعودة الى ما كان عليه المجتمع الاسلامي الأول من حركة فكرية نشطة، تناولت النص الديني، واستمدت منه حلولاً للمشكلات، ومعالجات لما ينشأ من وقائع وأحداث. ولن يتم هذا الا إذا توفرت الأدوات اللازمة لهذا العمل الجليل.

وقد سبق إلى هذا القول - أيضاً - الأستاذ شاكر الحنبلي في كتابه «أصول الفقه الاسلامي» إذ يقول: «إذا سلبنا معشر المسلمين نعمة الاجتهاد، وفرطنا في الاحتفاظ به، فلا ينبغي أن نفرط في أداته، فنهمل أمرها، ونتناسى حقها. إذ أن الأمة التي سلبها الاستعجام اجتهادها، وأفقدها وعيها، لا بد أن يعود إليها ذلك الوعي يوماً من الأيام، فتسترجع حقها في الاجتهاد، والاستمتاع بعقلها فتتفقد تلك الأداة فتجدها جاهزة ملقاة تحت مواقع أنظارها، ثم لا تلبث أن تتناولها حتى تشق الطريق بها إلى خيرها وسعادتها..»[1].

وأود أن أقول: إننا إذا كنا في هذا العصر نحاول أن ندل على مكان العبقرية في حضارتنا الإسلامية؛ فإن النظر والتأريخ لما تركه أسلافنا مما يتعلق بتنظيم الفكر، والتعبير عنه؛ من أولى الأشياء التي يعنى بها الدارس المعاصر، فقد تكشف دراسته عن أشياء ما تزال تعمل في توجيه حياتنا دون أن نحسها، أو نعيش التجربة التي عاشها أصحابها.

الرياض: ٢٢ من محرم ١٤٠٠ هـ.
١١ من ديسمبر ١٩٧٩م

دكتور
السيد أحمد عبد الغفار

---

(١) شاكر الحنبلي: أصول الفقه الاسلامي - المقدمة ص ٦ للاستاذ عبد القادر المغربي ط. الجامعة السورية ١٩٤٨م.

الفصل الأول

التعريف بعلم الأصول وطرقه

المحتوى

- تعريفات علم الأصول.
- بوادر علم الأصول.
- واضع علم الأصول.
- قيام العلم ونضجه.
- مباحث العلم.
- الأصوليون وطرقهم في التأليف.
- التقليد والاجتهاد.

يعد الجانب اللغوي من أهم الجوانب التي يقوم عليها علم الأصول، فقد أُسس هذا العلم على منطق اللغة العربية وهديها، فكانت هي الطريق الموصلة إلى استنباط الحكم من الكتاب والسنة؛ إلاّ أنه يحسن بنا أن نوضح الصورة الكاملة لهذا العلم من خلال عرضنا لتعاريفه ونشأته، ومباحثه، وطرقه، حتى أصبح علماً له مقومات العلم واستقلاله.

ففي مجال العلوم الاسلامية يُطلق مصطلح «علم الأصول» على علم «أصول الفقه»، وهو المنهج المنظم للتفكير الفقهي في التشريع الاسلامي ويتناول الأساسيات التي تقام عليها الأحكام الشرعية.

وكلمة أصل[1] في اللغة تعني أسفل الشيء أو جذوره أو قاعدته، ومن هنا يمكن القول بأن المعنى اللغوي يقترب من المعنى الاصطلاحي للكلمة باعتبار أن علم الأصول هو الجذر الذي تستمد منه الأفرع، والفقه بعض ما تفرع منه.

يقول ابن خلدون «إن هذا الفن (وهو علم الأصول) من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية... فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة، احتاج الفقهاء والمجتهدون الى تحصيل القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقة.»[2]

---

(١) الفيروز آبادي: القاموس المحيط (مادة أصل) ص ٣٣٨ ط. الحلبي. القاهرة ١٩٥٢.
(٢) ابن خلدون: المقدمة ط. كتاب التحرير ١٩٦٦.

فهو من العلوم المستحدثة في البيئة الاسلامية وإن كانت روافده قد بدأت مع الحياة نفسها، إلا أن عبارة ابن خلدون هنا تعني الكثير؛ ففي أعقاب الفتوحات الاسلامية استظلت شعوب كثيرة بظل الدولة، وكانت تلك الشعوب ربيبة لغات مختلفة وثقافات متباينة، وقد دخل أكثرها الاسلام، ورغبت في فهم تعاليمه ونظمه، وما كان ذلك ليتأتّى لها دون معرفة متمكنة من اللغة العربية أداة الوصول إلى أحكام الشريعة، وخشي علماء اللغة تسرب عجمة تلك الأخلاط التي قد تؤدي إلى فساد اللغة العربية؛ فقامت حركة للحفاظ على اللغة جمعها، ونحوها، وبلاغتها، وكافة العلوم التي نشأت تستهدف صيانتها.

ولعلماء الأصول دور كبير في عنايتهم بتلك البحوث خاصة ما يتعلق منها بالدلالة التي يعوّل عليها كثيراً في التوصل الى المقصد من وراء اللفظ.

ويهدف الأصوليون من وراء ذلك كلّه إلى وضع قوانين تتخذ أساساً في استنباط الأحكام التي تنشأ دائما بتجدد الأحداث والوقائع نتيجة تطور الزمن وتقدمه من ناحية، وامتزاج شعوب الحضارات المختلفة التي تلاقت مع الحضارة الاسلامية من ناحية أخرى.

والواقع أن البحث في علم الأصول يضع الباحث أمام تعريفات عدة تواردت على ألسنة علماء الأصول، واختلفت باختلاف نظرة كل منهم ومفهومه لهذا العلم، وإن كانت تؤدي بنا في النهاية إلى مفهوم متقارب إلاّ أنه قد تتسع دائرة هذا التعريف أو تضيق تبعا للأسباب السابقة.

ونورد هنا بعض التعريفات المتأخرة التي ظهرت من خلال نضج العلم واكتماله؛ حتى نقف على تعريفات شاملة لهذا العلم مستهدفين من ذلك استجلاء ما تحويه تلك التعريفات من مدلولات قد يحتاجها البحث الذي نحن بصدده من خلال المناقشة لمدلول كل تعريف، ومدى موافقته للمستخلص من المعنى المستقرّ في الاصطلاح الأصولي عند اكتمال نضجه لدى أعلام الأصول من المتأخرين.

فمن تلك التعريفات ما أورده الشيخ شمس الدين المتوفي عام ٧٩٤هـ

إذ يقول: «أصول الفقه علم يُتعرف منه تقرير مطلب لأحكام الشرعية العملية وطرق استنباطها ومواد حججها واستخراجها بالنظر.»[١].

وهذا التعريف يتلخص في أننا كي نقرر حكماً شرعيا عمليا يجب أن نكون على معرفة بطرق استخلاص هذا الحكم والحجج التي استند إليها في استخلاصه حتى يمكن أن نقرر الحكم وما يتطلبه، وهذه المعرفة عنده هي علم الأصول.

وقد أورد ابن خلدون المتوفي عام ٨٠٨هـ. في معرض كلامه عن تقسيم العلوم «العلوم على صنفين... صنف طبيعي للانسان يهتدي اليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمّن وضعه، فالأولى هي العلوم الحكمية الفلسفية، والثانية هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة الى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل... وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله... ثم لابد من استنباط الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو أصول الفقة.»[٢]

والذي يهمنا من هذا التعريف المتعلق بالعلوم الوضعية بعامة وعلم الأصول بخاصة، هو أن ابن خلدون يلخص في تلك الفقرة مفهوم العلوم الوضعية بأنها العلوم المنقولة عن الواضع الشرعي، وهي عبارة عن الأصلين الأولين (الكتاب والسنة)، ثم ينتقل بعد ذلك الى التعريف بعلم الأصول بأنه عبارة عن استنباط الأحكام من الأصلين الأولين بشروط تفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط.

ومن خلال تلك المعالجة المستهدفة وَضْع تعاريف لعلم الأصول يتبين لنا أن ابن خلدون بهذا التعريف لا يحدد به المفهوم الجامع لمفردات هذا العلم، وقد يعلل لذلك بأنه لم يمارسه ممارسة عملية، ولم يكن من المتضلعين فيه.

---

(١) محمد بن ابراهيم بن ساعد الأنصاري: إرشاد القاصد إلى أسمى المقاصد في العلوم وأصنافها. ص ٦١.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص ٣٧١.

وإذا ما انتقلنا إلى تعريف آخر لعلم الأصول يورده الشوكاني المتوفي عام ١٢٥٥هـ. نجده يقول: «هو إدراك القواعد التي يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وقيل هو العلم بالقواعد... وقيل هو نفس القواعد الموصّلة بذاتها الى استنباط الأحكام، وقيل وهو طرق الفقه.»(١)

وهو - أي الشوكاني - مع أنه من متأخري الأصوليين - قد وضعنا بتعريفه هذا أمام اصطلاح قريب الشبه في دلالته بالاصطلاح الذي استقرّ عند متأخري الأصوليين؛ إذ يشير في تعريفه لعلم الأصول بأنه عبارة عن تعرف على القواعد التي من خلالها يمكن استخلاص الأحكام الفرعية من الأدلة التفصيلية الواردة بالأصلين الأولين.

ونجد تعريفاً آخر ورد في «كشاف اصطلاحات الفنون» يكاد أن يكون أشمل هذه التعريفات، إذ يعرّف علم أصول الفقه بأنه «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق»(٢).

وهذا التعريف يشير الى إلى علم الأصول مجموعة من القواعد التي يمكن التوصل بها الى الفقه، وذلك عن طريق استنباط الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع.

ويورد لنا الاستاذ الشيخ محمد الخضري تعريفاً بالمعنى المستقر في الاصطلاح عند متأخري الأصوليين، إذ يقول: «أصول الفقه هو القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة.»(٣)

كما ورد تعريف آخر لهذا العلم في دائرة المعارف الاسلامية بأنه «هو القواعد التي يتوصل بها إلى تقرير الحكم الشرعي من الأدلة.(٤)

---

(١) محمد بن علي بن محمد الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ص ٣. ط. الحلبي. القاهرة ١٩٣٧.

(٢) محمد علي الفاروقي التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٣٨ ط. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٣م.

(٣) الشيخ محمد الخضري: أصول الفقه ص ١٣. ط. الرابعة ١٩٦٢ / السعادة/القاهرة.

(٤) دائرة المعارف الاسلامية: (النسخة العربية اعداد ابراهيم خورشيد وآخرين) استخلاصاً مما ورد في مادة اصول / المجلد الثالث. ص ٤٨٢. ط. الشعب. القاهرة ١٩٣٣.

وخلاصة القول: أن هذه التعريفات المختلفة لعلم الأصول التي ما أوردناها إلاّ إظهاراً للتطور الذي واكب هذا العلم وانعكس على تعريفاته المختلفة - تنتهي بها إلى أن علم الأصول هو مجموعة القواعد المبيّنة لكيفية الاستدلال ومعرفة الطرق المؤدية إلى استنباط الحكم من الأدلة الشرعية.

ومن المعروف أن العلم بهذه القواعد هو موضوع علم الأصول، وقد بلغت تلك القواعد من الاستقرار والثبات ما بلغت، حتى أصبح التوصل إلى معرفة الحكم عن طريقها أمراً يمكن الاعتماد عليه والاطمئنان إليه.

ويأتي بعد ذلك دور تحديد الحكم وتقريره ويعتبر هذا غاية علم الأصول وهدفه، ولا تفوتنا قولة الآمدي هنا: «وأما غاية علم الأصول فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة في الدنيا والآخرة»[١].

وما من شك في أن الأمور تعظم بغاياتها، وعندما تكون الغاية من علم الأصول هي معرفة حكم الله تعالى في كل شأن من شئون الحياة، وتقرير الحكم الشرعي المناسب؛ لكان هذا خير شاهد على القيمة الرفيعة لهذا العلم وشرف قدره، وشدة حاجة المسلمين إليه في كل وقت وآن.

وهكذا يظهر من التعريفات السابقة استعمالاً لكلمتي «استنباط الأحكام» حينا، «تقرير الأحكام» حينا آخر؛ وبهذا يمكن أن تدل الكلمة الأولى على موضوع العلم لأنه يعمل على استنباط الأحكام واستخراجها من الأدلة الشرعية، وتدل الثانية على غاية العلم وهدفه؛ فالقصد من وراء علم الأصول هو تحديد الحكم وتقريره.

وقد يختلف تطبيق هذه القواعد باختلاف البيئة المكانية والزمانية التي نشأت بها. ذلك أننا نجد بعض الطرق التي تستخدم فيها هذه القواعد تخضع دائما لبيئة النشأة من حيث التوسع في الطرق المؤدية للاستنباط، أو التضييق فيها، فنجد القياس (مثلًا) بصوره المختلفة معترفاً به في بعض البيئات دون بعض، بينما نجد الاستحسان (وهو نوع من أنواع القياس) يكاد الاعتراف به

---

(١) سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام. جـ ١ ص ٧.

أن يكون مقصوراً على البيئة العراقية، واختلاف الطرق هذا - باعتباره المؤدي الى القاعدة المجردة - يدل على أن الاتفاق كان غير حادث بالنسبة للسبل المؤدية إلى الأخذ بالقاعدة عند التطبيق، وأن عدم الاتفاق بشكله هذا ظلّ يواكب علم الأصول خلال مراحل تطوره حتى استقر عند المتأخرين بأوضاعه المعروفة.

وواقع الأمر أن موضوعات علم الأصول قديمة قدم الحياة الإسلامية، وإن لم تكن قد وضعت لها قواعد تنظمها بالصورة التي ظهرت به في الحِقَب اللّاحقة، إذ أننا نجد أنّ رسول الله ﷺ يبعث بمعاذ بن جبل إلى اليمين ثم يستفسره عن كيفية استخراج الأحكام من أدلة الشريعة الاسلامية بما ينظم حياة الجماعة في بيئة اليمن الموفد إليها، وفي هذا الصدد تطالعنا المرويات بذلك الحوار الذي دار بين رسول الله وبين معاذ بما لا يدع مجالا للشك بأن إرهاصات هذا العلم كانت موجودة.

يقول رسول الله ﷺ لمعاذ: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء.؟ قال معاذ: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله.؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فان لم يكن في سنة رسول الله.؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب صدره، وقال: الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله لما يرضى رسولَ الله.»[1].

ونخرج من هذا الحوار بأمور:

أولها: أن رسول الله ﷺ أراد أن يتحقق من المنهج الذي سيتبعه معاذ يمن، أمتفق هذا المنهج مع ما جاءت به

موافقة ومتكيفة مع الشريعة نصا وروحاً؛ يتضح ذلك من دعاء الرسول عليه الصلاة والسلام لمعاذ بالتوفيق لهذا المسلك.

كما نجد تضمينا للترتيب المنهجي الذي سار عليه الأصوليون، فالكتاب

(١) ابن عبد البر القرطبي: جامع بيان العلم وفضله. حـ ٢ ص ٥٥، ٥٦.

مرتبة أولى، والسنة مرتبة تالية، ثم الرأي بمفهومه السائد في البيئة الزمنية آنذاك وهو بمعنى الاجتهاد قياساً على الأصل.

تلك ولا شك إرهاصات مبكرة تفيد أن مقدمات علم الأصول كانت تعايش الحياة الاسلامية منذ النشأة، وإن لم تقعّد له القواعد إلاّ بعد انفساح رقعة الدولة الإسلامية، واحتياج الأجيال اللاّحقة له وهو في ذلك شبيه بعلم النحو (مثلا) من حيث تأخر النشأة.

وعموماً فإنه في زمن الرسول كانت الأحداث تترى، ويلاحقها الوحي بتشريعات تحتكم في مسيرتها سواء أكانت من القرآن أم من السنة، ولم تكن الحاجة داعية إلى إبراز قواعد بصورة منهجية، أو حتى إلى التحقق من الأخذ المنهجي في الاجتهاد – على الأقل – في بيئة النبوة، وإنما كانت الحاجة تدعو إلى التحقق إذا كان أحد الصحابة متوجها لتعليم قوم أو تبصيرهم بأمور الشريعة بعيدا عن مهبط الوحي كما ثبت ذلك في حالة معاذ بن جبل.

أما في عهد الصحابة فقد اختلف الأمر من وجوه إذ أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد انتقل إلى الرفيق الأعلى، وانقطعت الصلة بين الأرض والسماء التي كان يربطها الوحي من خلال رسول الله، ويلاحق متجدد الاحداث التي تداعت بتجدد الحياة وكانت ترتبط بألوان من النشاط الانساني فتح آفاقها الاسلام بما دعا إليه من تحرر اجتماعي تبعه تحرر اقتصادي في ظل امتداد الدعوة كاد أن يستغرق أجزاء الجزيرة العربية.

وحينئذ كان لزاماً على صحابة رسول الله أن يجعلوا الشريعة تحتكم في سير هذه الأحداث مستمدين لها الأحكام من الأدلة التي حفلت بها النصوص الدينية الثابتة، واختلفت سبل هذا الاستمداد وأشكاله، ولكنه الاختلاف الذي لا يخرجها عن الترتيب المنهجي السالف من حيث أولية الكتاب وتالية السنة.

وقد كان هذا الاستمداد مرتبطاً بقاعدة المماثلة والمشابهة فقد «كان

أصحاب رسول الله يجتهدون في النوازل ويقيسون بعض الأحكام على بعض ويعتبرون النظير بنظيره» .[١]

وتلك الصورة هي المكونة لأصل ثالث أخذ اعتباره في حياة علم الأصول واستقرّ الاصطلاح عليه بما يسمى (القياس) بعد ما اعتراه من تطور ونضج.

ويكاد عصر التابعين أن يكون امتداداً لعصر الصحابة مع اختلاف يسير يتمثل في ذلك الاتساع الذي لحق الدراسات الفقهية من خلال مدارس تكونت فكانت مُتوِّجة لهذا النشاط وإن كانت هذه المدارس قد مثلّت فورة النشاط الفقهي آنذاك، بيد أنها - كما قلنا - كانت امتداداً لعصر الصحابة من حيث الأخذ بالأصول دون معالجتها علماً تفرد له البحوث، ويختص بالدراسة، وتصنف فيه الكتب، إلاّ أنه كانت هناك لمحات في طي المعالجات الفقهية تؤكد أن الإرهاص بظهور علم الأصول علماً له ذاتيته فيما بين الفقهاء والمفتين يُتطلع إليها وتُتلمس في أطواء بحوثهم.

ونكاد نقرر أن تجريد قواعد ينضبط بها التفكير الفقهي كانت حاجة من حاجات هذا العصر (عصر التابعين)؛ عمل الخلاف في التخريج على الاحساس بها إحساساً لم يبرز على تلك الصورة خلال المراحل السابقة.

وعلم أصول الفقه بطبيعة تكوينه ونشأته من العلوم المستحدثة كما أشرنا إلى ذلك في مستهل هذا الفصل.

ونحن نعلم أن هذا النشاط الفقهي الذي انتهى إلى المدارس الفقهية بما حمل في أطوائه من اجتهادات تعددت واختلفت باختلاف نشأتها من الناحيتين الزمانية والمكانية، وباختلاف التكوّن النفسي والثقافي لمن صدرت عنهم، وبما حمل أيضاً من ملامح أكدت الحاجة إلى تجريد قواعد ينضبط بها، قد انتهت إلى أعلام سُموا فيما بعد بالفقهاء أو الأئمة. وكان مناط هذا الانتهاء يرجع إلى أنهم كانوا يمثلون النضج في التفكير الفقهي للمدارس التي انتهى فقهها إليهم.

(١) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين جـ ١ ص ١٧٦ ط المنيرية/القاهرة

فقد انتهى فقه مدرسة المدينة إلى الامام مالك بن أنس، وانتهى فقه مدرسة الكوفة إلى الامام أبي حنيفة النعمان، ممثلَينْ لطرفي الاتجاهات التي كانت سائدة لعصرهما وهما اتجاه أهل الحديث، واتجاه أهل الرأي على ترتيب(*). أما اجتهادات المدارس الأخرى فكانت تنسب إلى أيٍ من الاتجاهين تبعاً لمقدار أخذها أو تركها لأحدهما.

وإذا كانت الحاجة قد دعت - كما سبق أن أشرنا - لتجريد قواعد ينضبط بها الاستنباط من الأصول الشرعية، وازدياد هذه الحاجة بتقدم الزمن، وما احتف بهذا التقدم من أسباب فرضتها الحياة التشريعية، فإننا نجد أنفسنا أمام سؤال تفرضه المعالجة. وهو: كيفية نشأة علم الأصول، وبيئته.؟

وللإجابة على ذلك نقول: إن الارهاص بنشأة علم الأصول بدأ مع تطور الاجتهاد في عصر التابعين غير أنه لم يتبلور إلا في حقب لاحقة، ويمكننا أن نشير إلى أن هذه النشأة بدأت مع بداية العصر العباسي شأنها في ذلك شأن أغلب العلوم التي استقلت وأصبح لها كيانها الخاص، وإن كنا نقرر ذلك عن غلبة ظن فلأن المراجع التي بين أيدينا تكاد تخلو من تسجيل لمراحل النشأة في تتابع يعين على ايضاح مدارج التطور، وقد ورد في دائرة المعارف الاسلامية ما يفيد بأن هذه الارهاصات بدأت مع بداية القرن الثاني الهجري.(١)

ومردّ ذلك إلى أن التأريخ لأغلب العلوم يأتي لاحقاً لنشأتها، وقد لا تساعف المؤرخ المصادر التي يرجع إليها في إبراز مراحل النشأة مرحلةً مرحلة، أو أنه قد لا يهتم أصلاً إلاّ بمرحلة النضج باعتبارها قمة الكمال لظاهرةٍ ما؛ فيُوليها جُل عنايته.

وعدم تسجيل المحاولات الأولى في هذا المجال يقصر بنا عن وضع إطار متكامل للنشأة إلاّ أننا سنحاول أن نلفت إلى أصالة البحث في جزئيات ما جاءنا من مرحلة النضج عند السابقين عليها.

والتاريخ يحدثنا أن أبا يوسف، ومحمد بن الحسن كانا أسبق العلماء الذين

(*) بقصد مدرسة الحديث سابقة في الظهور على مدرسة الرأي.

(١) مادة أصول (دائرة المعارف الاسلامية) المجلد الثالث. ص ٤٩٦.

عُرف عنهم التأليف والتدوين في علم الأصول، ففي كتاب الفهرست لابن النديم يذكر المؤلف - في ترجمته لمحمد بن الحسن - كتاباً له يسمى (كتاب أصول الفقه)، كما يورد الموفّق المكّي في كتابه (مناقب الإمام الأعظم) نقلاً عن طلحة بن محمد بن جعفر أن أبا يوسف أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. ولكن الزمان عدا على إنتاجهما فلم يصل إلينا شيء من كتبهما في هذا العلم، ولم تقم لعلم الأصول قائمة يندرج تحتها قواعده المجردة. «فلم يكن من طبيعة أهل الرأي- الذين كان من همهم أن يجمعوا المسائل ويستكثروا منها - النزوع إلى تقييد الاستنباط بقواعد لا تتركه متسعاً رحباً.»[١]

إن النشأة الحقيقية لعلم الأصول كانت في عصر الفقهاء، ولا نكون مغالين إذا قلنا إنها كانت تواكب عصر استقرار المذاهب الفقهية في العصر العباسي، ويُبرز لنا عصر النشأة هذا فقهياً من كبار فقهاء المسلمين تنسب إليه هذه النشأة ويعزى إليه القيام بالتصنيف في هذا العلم بداءة غير مسبوق بأحد ممن كانوا يستنبطون من الأصول دون أن يفردها بأبحاث خاصة، ذلكم هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس الشافعي.

وفي ذلك يقول الفخر الرازي فيما أورده عنه صاحب طبقات الشافعية:

«واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض، وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطاطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، ولكن ما كان عندهم قانون خاص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين فلا جَرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلماً أفلح، فلما رأى أرسطاطاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة واستخرج علم المنطق ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة ترتيب الحدود والبراهين، وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظّمون

---

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة جـ ٢ ص ١٠٢. تحقيق (كامل بكرى وآخرين).

أشعاراً وكان اعتمادهم على مجرد الطبع فاستخرج الخليل علم العروض فكان ذلك قانوناً كلياً في معرفة مصالح الشعر ومفاسده، فكذلك ههنا الناس كانوا قبل الامام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدّلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كليٌّ مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعي رحمه الله علم أصول الفقه ووضع قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل»[١].

وتكاد هذه المروية ألاّ تقتصر على إثبات يوضح أن الشافعي كان أول من صنف في هذا العلم فحسب، وإنما هي تثبت أيضاً ما سبقت الإشارة إليه من القول بأنه كانت هناك إرهاصات بعلم الأصول سبقت بحوث الشافعي فيه، إلاّ أنه لم يبرز إلاّ على يدي الإمام الشافعي الذي توّج هذه البحوث برسالة أصولية.

فقد كانت حرية الاجتهاد في ذلك العصر، والبحث في جزئيات المسائل والاستعمال الموسّع للقياس عند العراقيين، سبيلاً أدّى إلى كثرة الجدل والمناظرة واصطباغ ذلك كله بالصبغة المنطقية.

وكان ذلك مدعاة لكبار الأئمة كالشافعي إلى وضع أصول الفقه، إذ كانت المناظرات تدور حول الكلمات وتحديد معانيها، والجمل وتآليفها، وموقف السنة من الكتاب، والكتاب من السنة، إلى غير ذلك من المسائل. وقد قام الشافعي وأمثاله بوضع قواعد مجردة فيما يكثر فيه الخلاف مجتهدين في إرجاع المسائل الجزئية إلى أصول عامة. وقد روى الفخر الرازي أن الامام الشافعي قد ألف رسالته الأصولية في قدمته الثانية إلى العراق حوالي عام ١٩٥هـ. إذ يقول: «روى أن عبد الرحمن المهدي التمس من الشافعي وهو شاب أن يضع كتاباً يذكر فيه شرائط الاستدلال بالقرآن والسنة والإجماع والقياس وبيان الناسخ والمنسوخ ومراتب العموم والخصوص؛ فوضع

---

(١) تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية جـ ١ ص ١٠٠ وما بعدها.

الشافعي كتاب الرسالة وبعثها إليه فلما قرأها.. قال: ما أظن أن الله عز وجل خلق مثل هذا الرجل[١].

فقد كان الشافعي أصولياً راسخ العلم، وفقيها واسع آفاق الفكر، ومنهجياً في علمه وفنه، وكان مترسّما لطريق وسط بين أهل الرأي وأهل الحديث، فجاءت مباحثه في الفقه والأصول نموذجاً بديعاً للتفكير الاسلامي العلمي الذي لا يتطرف ولا يجمد.

وقد عالج الكتاب معالجة غير مسبوقة؛ وإن كانت لا تخلو من آثار مدرسة مكة حيث كان ابن عباس؛ فقد ظهرت في البيئة المكيّة بحوث تتعلق بالأصل الأول (القرآن). وفمدرسة مكة ترجع في أصلها إلى ابن عباس، وابن عباس هو أول من وجّه عنايةً بالبحوث القرآنية من بين صحابة الرسول، وكانت له مدرسة استمرت من بعده تعنى بالقرآن وتدير بحوثها حوله، وقد كان أهل مكة يتبعون فتاويه، وقد أخذ عن هذه المدرسة الكثيرون ومنهم الإمام الشافعي، فكانت مهد الإرهاص الأول للبحوث الأصولية في الكتاب من حيث استمداد الأدلة منه، ومن حيث مراتب عمومه وخصوصه، ومطلقه ومقيده، وناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه إلى غير ذلك من ألوان المعالجة. وتظهر هذه التقسيمات عند الشافعي، فنجده يقسّم البحث فيه إلى ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص، وبيان ما أنزل من الكتاب عام الظاهر ويجمع العام والخاص، وبيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخصوص، وباب الصنف الذي يبين سياقه معناه، وباب ما نزل عاماً دلت السنة على أنه يراد بها الخاص.

وتكاد أبحاث الامام الشافعي تكوّن الأصل لما لحق بعد ذلك من بحوث في علم الأصول، وأن ما أضيف من زيادات على تلك البحوث إنما كانت تخريجاً عليها وتفريعات لها، كما كانت أيضاً أول بحوث تكتب في علم الدلالة عند الأصوليين على أساس من منطق اللغة نفسها.

ومن خلال ذلك يمكن القول بأن الشافعي يضع الكتاب في المرتبة الأولى من الأصول الاسلامية، وأن الأبواب التي انصرفت إليها أبحاثه كانت

(١) الفخر الرازي: مناقب الامام الشافعي ص ٥٧ (نسخة ٧٣٧ مكتبة محافظة الاسكندرية).

من صميم الدراسة الأصولية حيث بدأت تتجه إلى الدلالة المستمدة من النظم القرآني ذاته، وأثر هذه الدلالة على الأحكام الشرعية فيما عالجته من أحداث الحياة، فالنظم القرآني قد يحمل في دلالته معنى عاما في ظاهره بينما يحمل في أطوائه خصوصاً يستثنى به بعض الداخل في عامه، وقد يحمل في دلالته معنى عاما في ظاهره بينما يقصد به جميعه الخاص، وقد لا تكفي اللفظة في الدلالة على المقصود وإنما تحتاج إلى السياق كله لاستجلاء المعنى المراد، وقد يخصص عام القرآن بالسنة، وهي التالية له مرتبة طبقاً للترتيب السائد والمعتقد عند فقهاء المسلمين. فتنصرف مباحث رسالته الأصولية كذلك إلى تأكيد نظريته في السنة الثابتة وهي القائلة بأن الأحاديث عن الرسول مقدمة على غيرها وإن كانت مروية بطريق الآحاد (خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهي إسناد الخبر إلى النبي ﷺ إذا كان مرفوعاً إليه، أو ينتهي بإسناده إلى من روى عنه الخبر بعد النبي)، وأن المرفوعة منها إلى الرسول صحيحة النسبة إليه ترتفع فوق آثار الصحابة والتابعين ومتأخري الفقهاء مهما كان معمولا بها ومهما بلغت من الاستقرار ومهما كانت البيئة التي استقرت فيها، إذ كانت البيئة الحجازية لها مكانتها الخاصة وتمتاز على غيرها من البيئات الاسلامية فهي مهبط الوحي وصوت السماء ودار الدعوة حمل رجالها الرسالة وشرعة الله إلى الناس.

والذي لا شك فيه أن معالجة هذا الموضوع في مباحث الرسالة كانت تمثل رد فعل لما شاع في القرنين الأول والثاني الهجريين من الاعتماد على آراء الصحابة والتابعين، وتفريعات الفقهاء عليها دون الرجوع إلى السنن رغم ما تحمله بعض هذه الآراء من تعارض مع الثابت من السنة في بعض الأحيان.

والامام يرجع هذا التعارض إلى عدم الاحاطة بما جاءت به السنة في الأمور التي كانت محلاً للمعارضة. ونظرية الإمام التي استخدم في إثباتها الأدلة العقلية المنطقية تمثل تطوراً في التفكير الفقهي، وهي ذات تأثير واضح على النظريات الفقهية، إلى جانب أنها تمثل تطوراً في التفكير الفقهي عنده؛ فقد تحول اتجاهه من قبول طبيعي لتعاليم أهل المدينة - حيث نشأ - إلى أخذ منهجي لأحاديث الرسول، ووضع لمراتب الاستدلال والمعالجة لها على نمط

جديد، ومن هذا المنطلق هاجم المدارس الفقهية على اختلافها لتركها الحديث والاعتماد على مأثورات عن الصحابة والتابعين شاعت في بيئة كل من تلك المدارس، ولإهمالها في بعض الأحيان الأخذ بأحاديث الرسول من أجل أقوال أو أفعال نقلت عن صحابته فضلا عن أعرافهم الخاصة التي كانت مستقرة بينهم، كما كانوا يتلمسون في بعض الأحيان أضعف الروايات فيتخذونها سند الحكم ودعامة الدعوى دون أن يحققوا القول فيها سنداً ومتناً.

وقد بين الشافعي هذا المنهج في رسالته عندما قال: أصل مانبنى نحن وانتم عليه، أن الأحاديث إذا اختلفت لم نذهب الى واحد منها دون غيره إلا بسبب يدل على أن الذي ذهبنا إليه أقوى من الذي تركناه (قال) وما ذلك السبب؟ قلت: أن يكون أحد الحديثين أشبه بكتاب الله تعالى فإذا (كان) أشبه بكتاب الله كانت فيه الحجة.. فإن لم يكن فيه نص كتاب كان أولاهما بنا الأثبت منهما، وذلك أن يكون من رواه أعرف إسناداً، وأشهر بالعلم، وأحفظ. أو يكون رُوى الحديث الذي ذهبنا إليه من وجهين أو أكثر، والذي تركناه من وجه فيكون الأكثر أولى بالحفظ من الأقل أو يكون الذي ذهبنا إليه أشبه بمعنى كتاب الله عزّ وجلّ أو أشبه بما سواهما من سنن رسول الله، وأولى مما يعرف أهل العلم، أو أوضح في القياس والذي عليه الأكثر من الصحابة»[1].

وبهذه الطريقة تمكّن الإمام من وضع يده على الحل الأمثل الذي مهد له الطريق خلال الغموض الذي أشرنا إليه في المراحل السابقة والذي كانت تثيره المأثورات المختلفة عن الرسول وصحابته وتابعيهم والمصادر الأخرى وما فرع عليها في البيئات الفقهية المتعددة، وما كان وراء ذلك من تراث ضخم في المسائل يصعب الخروج منه بشيء إذ تعددت مصادر الاستمداد حتى ليكاد الأمر يلتبس على متتبعها: إلى أيٍّ من تلك المصادر يعزوها.

وبتلك الدعوة إلى توحيد المصدر وتحديد المسلك حرر الشافعي الفقه من التطور الطبيعي المستمر في تنمية المسائل تفريعاً على أصول قد تتعارض وتختلف تبعاً لتعدد مصادرها ونموها في البيئة الاسلامية، قد تختلف الأعراف المستقرة بها باختلاف معاناتها، وتغاير جوانب الحياة مادية ومعنوية فيها، كما

---

(١) الشافعي: الرسالة ص ٤١.

تختلف المؤثرات العاملة في نموها باختلاف النشاط الفقهي ومدى تطوره لما يحيط به من عوامل منشّطة أو مثبطة، خاصة أو عامة، فردية أو جماعية.

ونجد الامام الشافعي يضع منهجاً للقضاء على هذا التعارض ذا جوانب متعددة، فيعرض مواطنه ويحدد الطريق للخروج منه، فبه قد يتغير وجه الرأي في الاستنباط من النص القرآني من أحكام، ويلخص وجود التعارض بين الثابت من الأحاديث إما بالنسخ أو بالترجيح إذا لم يكن هناك نسخ، وفي حالة تعادل مراتب الرجحان فالموافق للكتاب أولى بالإعمال ولا قيام لآثار أخرى أمام السنة الثابتة.

وقد يستخدم الشافعي الطريقة الإحصائية في إثبات بعض جوانب نظريته في اعتماد الأحاديث إذا وردت في مجال التعارض، إذ يجعل الثبوت للأكثر شيوعاً في العدد، كما يقدم النص المثبت على المنفي، والأكثر اشتمالاً على المسائل على الأقل اشتمالا، إلى غير ذلك من الدلائل التي يسيغها العقل ويساندها النقل.

واستكمالا لجوانب النظرية فإن الامام لا يكاد يغادر أمراً يمس النسخ إلاّ تناوله فيعرض لتبادل النسخ بين الأصلين الأولين من أصول التشريع مقرراً أن القرآن لا يُنسخ إلاّ بقرآن مثله ولا ينسخ بسنة تعتبر لاحقة له مرتبة، وبالمثل لا تُنسخ السنة إلاّ بسنة، ذلك أن الشارع إذا أراد أن يبدل حكما في مسألة ما فإن الرسول بالتالي يحدث سنةً أخرى تنسخ السابقة المسايرة لروح الحكم المنسوخ في النص القرآني.

وهذا أمر يحتمه الاقرار باستحالة وجود التعارض بينهما، وهذه النظرية بما تحمله من تقارب بين الأصلين تجعل السنة في بعض الأحيان مفسرة للنص على ضوء منها، وهذا يرجع إلى موقف السنة من الكتاب تخصيصاً، وتقييداً، وتبياناً، وتفصيلا.

ويختتم نظريته باعتبار وجوب النظر إلى السنة النبوية على أنها شيء إلهي يوحى به ولها نفس قطعية الأوامر الواردة في القرآن طالما تحقق لها الثبوت والصحة.

ومن خلال تلك المعالجة للسنة باعتبارها الأصل الثاني من أصول التشريع يتضح أن الشافعي قام بعملية تأصيل لها، أو بعبارة أخرى هو جهد

في سبيل تجريد قواعد يُستعان بها على الاستنباط منها، ويحفظ لها تلك القدسية التي كانت تتمتع بها باعتبارها هدياً لصاحب الدعوة.

ومهما يكن من أمر ذلك التصادم الذي نشأ بين بيئتي العراق والحجاز، إذ البيئة العراقية آخذة بذلك التيار العقلي تحتكم فيه الى العقل في كل ما يعنٍّ لها من مسائل، بينما نجد في البيئة الحجازية تياراً يمكن وصفه برد الفعل الذي تمثل في محاولات لتجريد قواعد تكون بمثابة سياج ينظم عملية الاستنباط. أو هو قد أبرز الحاجة إلى وجود مثل تلك القواعد. وقد نتج عن هذا الصدام أن أخذت كل بيئة عن الأخرى ما وجدته صالحاً لها.

والواضح أن بوادر علم الأصول فيما يتعلق بالأصل الثاني بخاصة قد صاحبت الحياة الفقهية منذ بدء ظهور الاختلاف بين البيئات الاسلامية، وكان الشعور بالحاجة إلى قواعد تنظيم الاستنباط - كما قلنا - تتسع دائرته وتضيق تبعا لاتساع دائرة الخلاف وضيقها سواء أكان ذلك في البيئة الواحدة أم في البيئات المختلفة.

ويؤيد ما ذهبنا اليه نمط المعالجة التي سار عليها الإمام في رسالته الأصولية من وضع نظريته لإعمال السنة، تتضمن مجموعة من القواعد تشكل اطاراً عاما لتلك الأعمال، وأن ما قام به الإمام الشافعي كان أول محاولة في سبيل التصنيف في علم الأصول.

وإذا ما انتقلنا الى الأصل الثالث وهو الاجماع نجد أنه يتخذ سمتاً مختلفا غيرَ ذلك الذي كان شائعا في البيئات الاسلامية، فقد وسّع الشافعي من دائرة الإجماع من الناحية العددية إذ هو عنده عبارة عن إجماع علماء العصر في كل الأمصار على أمر من الأمور، فهم الذين يدركون الحلال والحرام في المسائل التي لم ينص عليها في كتاب الله وسنة رسوله.

ويقول الشافعي في الاجماع. . ما معناه (إنني لا اقول، ولا أحد من أهل العلم يقول: هذا مجتمع عليه إلا عندما نعلم تماماً أنّ ليس هناك عالم إلّا قاله، وحكاه من كان قبله. . كالظهر أربع، وكتحريم الخمر)[1].

---

(١) محمد بن ادريس الشافعي: الرسالة ص ٥٣٤ ط. الاولى / الحلبي / القاهرة ١٩٤٠م. . تحقيق شاكر. وقد اوردت قولة الشافعي هنا بمعناها وليس بنصها.

والشافعي يعتبر إجماع الصحابة عنده اجماعاً بالدرجة الأولى لأنه اجتهاد أصحاب الرسول الذين لا يغفلون عن السنة في موضع ذلك الاجتهاد، فهو عبارة عن اجتهاد فردي لاقى موافقة جماعية، ونقله جماعة عن جماعة.

وبهذا اتسعت دائرة الإجماع عنده، إلا أن تحققه على هذه الصورة يكاد يكون متعذراً ولهذا وضع الإجماع في دائرة ضيّقة وهي جمل الفرائض كالفروض والعبادات وهو إجماع لم يكن فيه مخالف.

ورفض الشافعي الاجماع المكاني الذي قال به الامام مالك الذي يرى أن الاجماع هو إجماع أهل المدينة فحسب، مستنداً في ذلك إلى أنهم عايشوا الرسول وصاحبوا حياته، وبذلك عرفوا كل ما كان يأتي به من أفعال وما يحدّث به من أقوال؛ فإذا أجمعوا على أمرٍ من الأمور فلا بد لهم من سند من فعل الرسول أو قوله.

ويرى الشافعي: أن ما يطلق عليه الامام مالك إجماعاً إنما هو اجماع لا يتجاوز بتأثيره حدود تلك البيئة (بيئة المدينة)؛ بل إن بيئة المدينة نفسها لا يتأتّى لها إجماع تام - ويشارك الامام الشافعي في هذا الاتجاه الامام الليث ابن سعد فقيه أهل مصر - ذلك أن بعض أعلام مدرسة المدينة كانوا يتخالفون فيما بينهم حول بعض المسائل التي أشار الإمام مالك إلى أنها تتمتع بالإجماع، والشافعي يرى الإجماع - من خلال دعوة الرسول إليه - هو لزوم الجماعة، ويعني بلزومها لزوم ما أحل الله وحرّم، ولا يتأتّى ذلك إلاّ في الأمور التي شاعت بين الناس من خلال التواتر كالفروض. وأن متابعة الجماعة في ذلك يقي الناس الانحراف لأن العصمة للجماعة مقررة بطريق النصوص الثابتة.

وعندما عرض الشافعي للأصل الرابع وهو القياس، ساغ له أن يقول: إن الاجتهاد هو القياس، فالاجتهاد يقع عادة فيما وجد في الأصلين الأولين (الكتاب والسنة) لإلحاق حكم مستحدث بأحد طرفي حكمين مبيّنينْ بينهما مجاذبة، وهذا هو محل الاجتهاد في الميل إلى الأخذ بأحداهما. ومجال القياس هو التفريع على الأصول اعتماداً على علّة تهيء سحب حكم المقيس عليه على المقيس.

ولقد عالج الشافعي القياس في رسالته الأصولية ويلخص فيه القول فيما ذكره من أن «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو – على سبيل الحق – فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حُكم باتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة – على سبيل الحق – فيه بالاجتهاد، والاجتهاد هو القياس.»[1]

فهو يجمع هنا بين معنيى الاجتهاد والقياس، أو هما عنده بمعنى واحد، فإن كل متجدد الأحداث إما أن تحمل له النصوص من الأحكام الملازمة الواجبة الاتباع ما فيه غناء، وإما أنها تحمل دلالة على توجيه الحكم فيه.

ففي الأول يتجه إلى الحكم الوارد في النص مباشرة، وفي الثاني يتجه إلى الدلالة عليه عن طريق الاجتهاد الذي هو القياس.

والقياس عراقي النشأة، مهّد لتكوين بيئته ونشأته ملابسات احتفت بالحياة الفقهية في البيئة العراقية. بدأت الارهاصات بنشأته عند ابن مسعود، ووجّه مسيرته من بعده فقهاء حملوا تلك النزعة حتى بلغ كمال نضجه عند والإمام أبي حنيفة.

وإن كنّا خُلواً من كتب أفردت لتأريخ تلك النشأة والمسيرة إلاّ أن الاستقراء للفقه العراقي بعامة ولفقه الاحناف بخاصة يؤكد ذلك ويؤيده.

والامام الشافعي قد اتصل بالبيئة العراقية اتصالاً توثقت عُراه في قدمات كثيرة إلى تلك البيئة كانت آخرها تلك التي غادرها بعدها إلى مصر حوالي عام ١٩٩ من الهجرة، ومن خلال قدماته تلك المتعددة درس، وراقب، وفحص، وانتهى إلى ما انتهى اليه من تقرير تلك القاعدة الكلية المنظمة للقياس، فرسم حدوده، ورتّب مراتبه، وإن لم يكن يتجه إلى تعريفه بالحد أو الرسم إلاّ أن ذلك يتضح من خلال أمثلته التي يسوقها، كما وضع شروطا أيضا يجب توافرها لدى المشتغلين به.

وإذا كنا قد تعرضنا للأصول عند الامام الشافعي بصفة خاصة، فهذا اتجاه مقصود، لأن الإمام الشافعي يعتبر اليقظة المبكرة في الفكرة الفقهية

---

(١) الشافعي: الرسالة ص ٤٧٧.

الاسلامية التي أصبحت بعد ذلك علمًا قائمًا بذاته. وهو يمثل مرحلة التطور التي ألمت بالدراسات الفقهية، من تفسير لها، وتفصيل لمسائلها، وتأويل لنصوصها على هدى من تطور الدرس اللغوي في بيئة الأصوليين كان قد أرسى قواعده الإمام الشافعي.

فهو في محاولته تلك حاول أن يجمع أصول الاستنباط الفقهي وقواعده علمًا متميزا، وأن يجعل الفقه تطبيقا لقواعد هذا العلم، ويعتبر الشافعي الموجه الأول للدراسات الفقهية إلى الناحية العلمية. وهو أحد الأئمة الذي انصرف عن الطريق المألوف في التفكير الفقهي، وأن مناقشاته ومباحثه في تلك الأصول التي عرضنا لها تعتبر نقطة تحول في الفكر التشريعي، وركيزة قامت عليها الدراسة الأصولية بعد ذلك، فترتيب «الأدلة لم يسبق الشافعي إليه من قبله، وكان عليه عيالا كل من جاء بعده»[(١)].

وأنه منذ تصديه لهذه الدرراسة انفرد بمنهج خاص، فلم يقل بهذه الأصول دفعة واحدة بل بدأ فيها بدراسة النص القرآني، ثم السنة باعتبارها بياناً له، ولما وجد الحياة الانسانية مملوءة بحوادث لا تنتهي أنشأ يتلمس أصولا أخرى تفي بحاجات الناس فاتجه إلى الاجماع، كما استمسك بالقياس سواء أكان قائما على نص من الكتاب أم من السنة.

وتلك محاولة حدّدت الوجهات التي شكلت إطار البحوث الأصولية مرتبطة بحياة المسلمين والتي يطلق عليها تداعي الحاجة للتصنيف في هذا العلم.

فقد تلا ذلك العصر حركة في البحوث الأصولية نشطت نشاطاً ملحوظاً وانصبّت البحوث فيها على تحديد القصد من علم الأصول، وانتهى ذلك بهم إلى أن القصد هو استخلاص الأحكام من الأدلة الشرعية، وهو ما ذكرناه في بداية الأمر عند التعرّض لتعريف علم الأصول.

فكان أمام الأصوليين من الأسس: الحكم والدليل والاستنباط

---

(١) الأستاذ أمين الخولي: مالك بن أنس حـ ٣ ص ٦٩٢. دار الكتب الحديثة/القاهرة ١٩٥١.

والمستنبط. فالحكم هو كالوجوب، والحظر، والكراهة، والإباحة، وما إلى ذلك. أما الدليل فهو الكتاب والسنة والاجماع والقياس. والاستنباط هو وجوه دلالة الأدلة، والمستنبط هو المجتهد.

وتلك هي المباحث التي تعرّض لها الأصوليون فيما بعد وتناولوها بالتفصيل والتحديد.

ورغم أننا نجد ما يشبه الاتفاق على الأوجه (الأصول) الأربعة التي استغرقت البحوث الأصولية إلاّ أننا نجد تفرّقا في الاتفاق على الاصطلاحات المستخدمة في الأغراض التي يعبرون بها عنها، وتفرقا في الطرق المستخدمة لبلوغ تلك الأغراض، وقد نتج عن ذلك التفرق أن تشعبت البحوث الأصولية إلى اتجاهين رئيسيين هما:

١ - **اتجاه علماء الكلام**: ومؤداه تقرير الأصول دون الالتفات إلى موافقة الفروع لها أو مخالفتها إيّاها، وأصحاب هذا الاتجاه كانوا ينتمون إلى مذاهب مختلفة، فمنهم من كان معتزلياً، ومنهم من كان أشعريًا، ومنهم من كان شافعيا أو مالكيا.

وكان اتجاههم اتجاها عقليا صرفا لا يقرّ إلاّ ما أقره العقل وماثبت بالحجة من القواعد، وقلما اشتغلوا بالبحث في الفروع.

«وممن ألّفوا على هذا المنهج: أبو الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي المتوفي عام ٤٦٣هـ. في كتابه «المعتمد» وأبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري الشافعي المعروف بإمام الحرمين المتوفي عام ٤٨٧هـ. في كتابه «البرهان»، والامام أبو حامد محمد بم محمد الغزالي الشافعي المتوفي عام ٥٠٥هـ. في كتابه «المستصفي».

وكان الطابع الغالب على تآليفهم طابع الإطالة إذ كان همهم الوحيد هو تأدية المعنى الذي يقصدون إليه إلى فكر السامع طال الكلام أيّما إطالة. ولم يكن قد حان بعد زمن التلخيص والاختصار (عصر المتون) الذي تطالعنا به في ميدان ذلك البحث.

إن هذا المنهج - أياً كان موقف علماء الأصول منه وأيًا كان رأيهم من الأخذ به، أو تركه أو الاعتراض عليه - إنما كان يتسم بالوضوح، وعرض القضايا فيه ظاهرة تحمل الدلالة على صحتها والبرهان على قيامها، على الأقل من ناحية الإقناع العقلي.

والحركة اللاحقة التي تناولت تلك البحوث بالتلخيص قد أساءت إليها. إذ أنها جعلت الاعتبار الأول اختصار تلك المطولات غير ملقية بالاً لما أصاب المعنى من غموض يكمن في طي الاختصار، وإبهام قد يصل في بعض الأحيان الى استحالة الفهم.

وممن تناول تلك المؤلفات التي تتسم بالتلخيص والاختصار: فخر الدين ابن عمر الرازي الشافعي المتوفي عام ٦٠٦هـ. في كتابه «المحصول».

ورغم ظهور مرحلة التلخيص إلاّ أننا نجد بعض المؤلفات تتسم بالإطالة وبسط العبارة. ثم تتابعت بعد ذلك حركة الاختصارات فاختصر كتاب «المحصول» كل من العالمين: تاج الدين محمد بن الحسن الآرموي المتوفي عام ٦٥٦هـ. في كتابه «الحاصل»، ومحمود بن أبي بكر الآرموي المتوفي عام ٦٨٢هـ. في كتابه «التحصيل»، واختصر أبو عمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المالكي المتوفي عام ٦٤٦هـ. كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» لأبي الحسن علي بن أبي علي المعروف بسيف الدين الآمدي الشافعي في كتابه المسمى «منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل» ثم اختصر هذا الكتاب في كتابه «مختصر المنتهى»، كما أخذ القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفي عام ٦٨٥هـ. كتابه «منهاج الوصول إلى علم الأصول» من كتاب «الحاصل» للآرموي.

وفي تلك الآونة بلغ الاختصار حداً كبيراً حتى ألغز الكلام، واحتاج إلى شرح وبيان، فدعت الحاجة إلى الشروح التي تناولت تلك المؤلفات بالتوضيح، وكان أول من قام بذلك هو الإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي الشافعي المتوفي عام ٧٧٢هـ. فشرح كتاب «المنهاج» للبيضاوي.

٢ - اتجاه الأحناف: ويتلخص هذا الاتجاه في تطبيق الفروع المذهبية

على القواعد، وبذلك يكون عملهم قد اقتصر على تقرير القواعد بمقتضى ما كان ينقل اليهم من الفروع عن أئمتهم. فإذا نشأ تعارض بين القاعدة والفرع حوّروا القاعدة بما يجعلها تتضمن هذا الفرع، أو بعبارة أخرى أدرجوا الفرع تحتها بما يجعلها تشمله وتنطبق عليه.

ومن هنا نجد أن أصول الأحناف مليئة بالفروع فهي في حقيقة أمرها أصول للقواعد دُوّنت باعتبارها مناط استنباط أئمتهم.

وممن ألّفوا على هذا المنهج: أبو بكر أحمد بن علي المعروف بالجصاص(*) المتوفي عام ٣٧٠هـ. في كتابه «الأصول». وأبو زيد عبيد الله بن عمر القاضي الدبّوسي المتوفي عام ٤٣٠هـ. في كتابه «تقويم الأدلة». وشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي المتوفي عام ٤٨٣هـ. في كتابه «الأصول». وفخر الاسلام علي بن محمد البزدوي المتوفي عام ٤٨٢هـ. في كتابه «كنز الوصول إلى معرفة الأصول».

ويكاد أسلوب التصنيف يكون واحداً عند متقدمي المتكلمين والأحناف من حيث الإطالة والبسط في تلك المحاولة الدائبة لتوصيل المعنى المقصود إلى فهم السامع أو القارىء بأوضح مما أتبع بعد ذلك عند المتأخرين الذين لجأوا الى تلخيص تلك المؤلفات بطريقة تتجه إلى الألغاز، وانتهت بها فعلا إلى غموض مخل جعلها مبهمة على القارىء والسامع على حدٍ سواء.

ومن أشهر هؤلاء: عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفي عام ٧١٠هـ. في كتابه «المنار» وهو مختصر، وتلا ذلك حركة أخرى تناولت شرح تلك الملخصات في هذه الدورة المعروفة للباحثين في أغلب فروع العربية. إلا أنه ظهرت حركة أخرى سايرت تلك الحركة عند الأحناف في التأليف تمتاز بالمزج بين الاتجاهين السائدين عند المتكلمين والأحناف.

وممن عالج التأليف بهذه الطريقة مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي الحنفي المتوفي عام ٦٩٤هـ. في كتابه «بديع النظام» الجامع بين كتاب البزدوي والأحكام، وصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي المتوفي عام

(*) أبو بكر الرازي.

٧٤٧هـ. في كتابه «تنقيح الأصول» ثم شرحه بشرح سمّاه «التوضيح» لخص فيه أصول البزدوي والمحصول للرازي ومختصر ابن الحاجب.

واصطبغت هذه الكتب - الجامعة بين الطريقتين - بصبغة الإيجاز في عباراتها حتى أصبحت تتصف بالألغاز والإعجاز، وجمعت من الأقاويل التي لا تفيد كل الإفادة. ثم وصل العلم إلى مرحلة التجميد والاضمحلال. وأصبح أثراً من الآثار إذ أُغلق باب الاجتهاد وانتهى التفكير، واقتصر الكتّاب في تلك المرحلة على شرح الكتب السابقة لا يزيدون شيئا، وكان عملهم ينحصر في النظر في المؤلفات السابقة. ولم تكن هناك حاجة إلى بذل مجهود في وضع القواعد التي هي أصول الاستنباط.

كان من المتأخرين أعلام خدموا علم الأصول، ووصلوا بين عصر النضج وبداية عصر جديد للتأليف في الأصول على منهج واضح أمثال أبو إسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي المتوفي عام ٧٨٠هـ. فقد كان له كتاب «الموافقات» وهو سهل العبارة يجد فيه القارىء حاجته دون عناء أو مشقة.

وممن اعتنى بالتصنيف في علم الأصول من المتأخرين أيضا وربط بينه وبين علم الدلالة على نهج ما فعله الامام الغزالي محب الله بن عبد الشكور المتوفي عام ١١١٩هـ. في كتابه «شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه».

وممن ساروا على هذا النهج كذلك محمد بن على الشوكاني المتوفي عام ١٢٥٥هـ. في كتابه «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول».

وهكذا نجد أن طريقة المتكلمين تُنسب إلى الشافعية لكثرة مؤلفاتهم فيها، ولأن أمامهم الشافعي أول من كتب على هذه الطريقة التي جعلت الأصول تتحكم في الفروع، ومن ثم لم يتعصبوا بمذاهبهم فيها بل إن منهم من خالف إمامه فيما ذهب اليه. غير انهم استطردوا في ذكر أمور نظرية لا مدخل لها في الاستنباط فتكلموا في أصل اللغات(مثلاً) كما تكلموا عن كثير من مسائل علم الكلام.

أما طريقة الأحناف فكانت استنباطية يضعون من القواعد ما يعتقدون أن أئمتهم ساروا عليها في اجتهادهم، حيث لم يترك لهم أولئك الأئمة قواعد

مدوّنة مجموعة كالتي تركها الشافعي. وإنما كانوا يسعون إلى جمع القواعد المنثورة في ثنايا الفروع يؤلفونها في مجاميع يوحّد بينها التشابه، ثم يستنبطون منها القواعد والضوابط لتكون سندا لهم حين الجدل والمناظرة، وعونا لهم على استنباط أحكام ما يجد من الحوادث والتي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة.

وتلك طريقة أقرب ما تكون إلى الفقه منها إلى الأصول لأنها تربط الفروع بأصولها وتيسر طريق الاستنباط لمن توجه وجهتهم، غير أنه يؤخذ عليهم أن بعض قواعدهم جاءت ملتوية نتيجة طبيعية لتحكيم الفروع تحكيما تاماً.

ومهما يكن من أمر فإن التطور الذي حدث بعد الإمام الشافعي يعتبر بمثابة استقرار للأصول الأربعة للفقه مرتبة تبدأ بالكتاب أولا فالسنة فالإجماع فالقياس.

ويلاحظ هذا التطور من خلال التتبع التاريخي لتلك الأصول، كما يلاحظ من خلال استقرار الصلات المتبادلة بين الكتاب والسنة مما عرض له الإمام الشافعي في بحوثه الأصولية، ومما قرره من أن السنة مبيّنة لأحكام الكتاب، وأن القرآن لا يُنسخ إلاّ بقرآن، والسنة لا تنسخها إلاّ السنة، نفياً لما كان سائدا من إمكان تبادل النسخ بين الأصليين مما ترتب عليه أن تكون السنّة في بعض الأحيان في مرتبة أعلى من الكتاب.

وقد كان لهذه الاختلافات النظرية أثر واضح على النتائج الفقهية العملية.

وعموماً فإن ملامح التطور لا تبدو واضحة بالنسبة لإعمال الأصل الأول وهو الكتاب، ذلك أنه مما لا شك فيه أن التطور إنما لحق منهج الأخذ نفسه، فالكتاب مناط الاستمداد اليقيني بين مجموعة الأصول الشرعية كما أن الأحكام التي جاء بها - وإن خضعت لاختلاف في التصور وفي الفهم - قد كانت مقيدة وملزمة من حيث الأخذ بها وإعمالها قبل أية أحكام وردت في أي نص آخر، ولذلك يمكن القول بأن التطور بالنسبة لهذا الأصل قد اقتصر على مبلغ المستفاد من هذه الأحكام طبقا لفهم كل فقيه وتصوره مما يحتف بتفكيره

من أسباب وموجهات ذلك الفهم والتصور، ولم ينسحب على مبدأ الأخذ أو الترك للأحكام الواردة فيه.

أما فيما يتعلق بالأصل الثاني وهو السنّة فإن ملامح التطور بالنسبة لها تبدو وأكثر وضوحا، فقد تعرّض هذا الأصل لبحوث أصولية تحدد موقفه من الكتاب ومن الأصول الأخرى موضع الاعتبار.

نجد ذلك في الرسالة الأصولية للإمام الشافعي كما نجده عند من جاءوا بعده، بل ومن عاصروه، كما تعرضت السنة لبحوث تفصيلية تطورت هي الأخرى وكان مدارها حول اعتبارها محلاً للأخذ اليقيني؛ فتناولت لذلك سندها ومتنها، كما أنها تختلف عن الأصل الأول إذ هي تخضع لمبدأ الأخذ أو الترك طبقا لاجتماع أمارات تحقق لها - عند الباحث - قطعية الثبوت بالتواتر، أو ما هو من هذا القبيل مما يطلق عليه غلبة الظن، أو ظنية الثبوت وكلاهما يترتب عليه الأخذ والإعمال، أو الترك والإهمال طبقا لما ينتهي إليه البحث.

أما بالنسبة للأصل الثالث وهو الاجماع؛ فملامح التطور فيه تبدو أظهر من الأصلين الأولين، نستشعر ذلك مما تردد حول اعتباره حجة قطعية، ومن ثم ضرورة الأخذ به على إطلاق، وما تلا ذلك من تأثر تلك الحجية بما نزل بالمسلمين مما أدّى إلى تعدد الأقوال في حجية الاجماع، منها القول بحجيته فيما قبل الفتنة وترك ما عدا ذلك، إلى غير هذه الأقوال التي يشير إليها الاصطلاح المعبرّ عن مفهومه، فهو تارة إجماع صحابة الرسول وتارة إجماع أهل الحل والعقد من أمة محمد، وأخرى إجماع علماء الأمة في عصرٍ ما على حكم في واقعه.

ودوماً كان الأخذ بالاجماع يمنع من البحث عن طرق الالحاق التي استخدمت في استنباط حكم الفرع من الأصل.

ولعل القياس وهو الأصل الرابع أكثر الأصول الاسلامية تعرضاً للتطور وقد يعزى ذلك إلى اختلاف تصور مفهومه باختلاف المجتهدين فضلا عن

مصاحبته للحياة الفقهية منذ نشأتها، فقد عاصر بساطة هذه الحياة وتعقدها، ولذا فقد تأثر بها بساطة وتعقداً.

فهو بداية قياس مثل ومشابهة، ثم هو قياس حددت له أركان من مقيس ومقيس عليه، وعلة توجب انسحاب حكم المقيس عليه على المقيس، ثم هو قياس يعتمد فيه على ظهور الأثر وخفائه، وعلى قوة السبب في الربط وضعفه مما أطلق عليه الاستحسان.

والقياس بمراحل تطوره المختلفة قد يلقي القبول بشكله المرتبط بالمرحلة عند البعض وقد يلقي المعارضة، وقد يلقي الرفض.

غير أنه في كل الحالات لازَمَ الحياة الفقهية حتى ما قبل غلق باب الاجتهاد، فوقف به المقلدون بعد ذلك عند حد البحث والمناقشة التي لا تمتد إلى إعماله.

وعلى هذا فقد أصبح لعلم الأصول قواعد عامة هي في حقيقة أمرها لم تكن إلاّ تلخيصا لجملة الأصول التي يتحقق بها السلوك التشريعي المنظم.

وتعد تلك القواعد حدوداً تجنب المستنبط الشطط فيما يتصدى له من وقائع يضع لها حكما، أو يطبق عليها حكمًا.

فالهدف من علم الأصول هو التعرف على تلك الأسس التي بنيت عليها أحكام الشرع، والغرض الذي وردت من أجله تلك الأحكام، والقدرة على الاستنباط لما ليس فيه نص حكم استنباطاً صحيحا.

فأحداث الحياة تتجدد بتجدد الزمن، وتختلف باختلاف أماكنها، وهذه الأحداث لا يمكن أن تقف عند حد المأثور عن السابقين مع كثرة فروضهم من الوقائع، وكثرة وضعهم للأحكام؛ ومما يمكن معه القول بصرف النظر عما قرره كثير من العلماء من إغلاق باب الاجتهاد، وعدم الحاجة إلى دراسة علم الأصول.

ونورد هنا أن نصا لابن القيّم، يوضح لنا ضرورة الاجتهاد المستمر وبطلان التقليد رداً على القائلين به، إذ يقول: «لو كلف الناس كلهم الاجتهاد، وأن يكونوا علماء، ضاعت مصالح العباد وتعطلت الصنائع والمتاجر، وهذا مما لا سبيل اليه شرعا وقدرا، فجوابه من وجوه (أحدها) أن من رحمة الله سبحانه بنا ورأفته أنه لم يكلفنا بالتقليد فلو كلفنا به لضاعت أمورنا وفسدت مصالحنا لأنّا لم نكن ندري من نقلد من المفتين والفقهاء، وهم عدد فوق المئتين ولا يدري عددهم في الحقيقة إلاّ الله، فإن المسلمين قد ملأوا الأرض شرقا وغربا وجنوبا وشمالا، وانتشر الاسلام بحمد الله وفضله، وبلغ ما بلغ الليل. فلو كلفنا بالتقليد لوقعنا في أعظم العنت والفساد ولكلفنا بتحليل الشيء وتحريمه، وإيجاب الشيء وإسقاطه معاًإن كلفنا بتقليد كل عالم. وان كلفنابتقليد الأعلم فالأعلم فمعرفة ما دل عليه القرآن والسنن من الأحكام أسهل بكثير كثير من معرفة الأعلم الذي اجتمعت فيه شروط التقليد.

ومعرفة ذلك مشقة على العالم الراسخ فضلا عن المقلد الذي هو كالأعمى. وإن كلفنا بتقليد البعض وكان جعل ذلك إلى تشهينا واختيارنا صار دين الله تبعا لارادتنا واختيارنا وشهواتنا وهو عين المحال، فلا بد أن يكون ذلك راجعا إلى مَن أمر الله باتباع قوله وتلقى الدين من بين شفتيه، وذلك محمد بن عبد الله رسول الله وأمينة على وحيه، وحجته على خلقه، ولم يجعل الله هذا المنصب لسواه بعده أبداً.»(١)

ويتضح من هذا أن التقليد يعتبر تجميدا للأصول الشرعية، فلا بد إذن من الاجتهاد حتى يمكن استمداد الأحكام لكل ما يعنّ من أحداث، وربما قصد القائلون باغلاق باب الاجتهاد إلى الاجتهاد المطلق الذي يتصف صاحبه بالإمامة، فقد كان هناك الكثير من المذاهب الفقهية والتي تم انحصارها في أربعة قد أجمع الناس عليها، أو أن يتصدى للاجتهاد من ليس من أهله، واجترأ

---

(١) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين. حـ ٢ ص ١٨٦، ١٨٧.

عليه من لا يحسنه. أما الاجتهاد في استنباط حكم لحادثة ليس لها حكم فإنه لم يوقف. فليس في الدين ولا في العقل ما يمنع كل مكلف من الرجوع في هذا إلى مصادر التشريع الأولى متى تهيأت له أدوات العلم والقدرة على الفهم، بل ذلك أمكن في العلم، وأدعى إلى الكمال، وان اختلفت الأنظار فسيكون الاختلاف يسيرا لا ضرر فيه، لاتحاد المصادر ووضوح طرق الاستنباط»[1].

وكان للأصوليين باع في توضيح طرق الاستنباط خصوصاً ما يتعلق بالقواعد اللغوية - وهو ما نقصده في هذا البحث - فأخذوا يقلبون النظر في لغة الأصول التشريعية متتبعين نشأتها، وما يتعلق بتلك النشأة عند الكثير من المفكرين. كما تناولوا البحث في الألفاظ ودلالتها مراعين في ذلك مقاصد التشريع حتى تأتي تلك الدلالة بما يحقق هدفها من مراعاة لمصلحة الناس، وتحقيق لإقامة العدل بينهم.

ومن هذا العرض الموجز للتعريف بعلم الأصول، انتقل في الفصل التالي الى بعض ما أثاره الأصوليون من القضايا اللغوية العامة حتى نقف على مدى اهتمامهم بالدرس اللغوي.

(١) الأستاذ علي حسب الله: أصول التشريع الاسلامي. ص ٩ ط. الثانية. دار المعارف/القاهرة ١٩٥٩.

تعتمد الدراسة الأصولية أول ما تعتمد على اللغة، إذ تجمعت حول النص القرآني الدراسات اللغوية والتشريعية، فلا يستطيع دارس أن يصل إلى ما يطمع فيه بعد درس النص دراسة واعية أصيلة إلّا إذا عرف تاريخ اللغة التي نزل بها النص وأسرارها في التعبير، ومقاصدها في البيان.

وقد أدرك الأصوليون الرباط بين اللغة العربية وبين النص التشريعي، فكان الاهتمام باللغة من أهم الوسائل التي تعين على فهم النص فهما دقيقا تتحدد به الفكرة تحديداً واضحا وذلك لأنها ترتبط بالحكم ومعرفة تطبيقه.

ولذا فقد أصبحت القضايا اللغوية لا تخلو منها كتب الأصول تتناول أبحاث الأصوليين في اللغة وآراءهم في نشأتها. وقد شايع علماء اللغة الأصوليين وجالوا في حلبتهم، ويتضح ذلك من أن ابن جنى وهو العالم اللغوي الشهير كان أول من بالغ في تقسيمات الأصوليين ومصطلحاتهم مطبقاً إيّاها على الدرس اللغوي في كتابه بالخصائص.

وللوقوف على اهتمام الأصوليين بالدراسة اللغوية يمكننا أن نتناول بعض القضايا اللغوية العامة التي أثاروها فهي من أدق وأوفى ما كتب عن الحياة اللغوية.

ولما كان الهدف من التشريع هو الوفاء بحاجة الحياة، واللغة هي وعاء الفكر الذي يخطط لمستقبل تلك الحياة، فلا بد أن يكون اهتمامهم بها اهتماماً كبيراً، وهنا أضحت اللغة في عقولهم لغة علمية تتحدد بها الفكرة وتتضح؛ لارتباطها بالحكم الشرعي المراد تطبيقه.

فاللغة العلمية في مفهومها تختلف عن اللغة الأدبية، وقد عرفها صاحب الكشّاف في قوله: «واللغة العلمية مثلها الأعلى تجريد الألفاظ من شوائب

التشخيص وتخليصها من آثار الانفعال التي علقت بها منذ الوضع الأول، ثم تحديد دلالاتها في نطاق الاصطلاح المتعارف عليه بين أهل العلم.»(١).

ومن هنا نجد المقدمة اللغوية تحتل مكانا ملحوظاً عند الأصوليين.

فإذا ما نظرنا إلى تعريفات الأصوليين للغة نجد أن ابن الحاجب يعرّفها في مختصر الأصول بأنها: «كل لفظ وضع لمعنى». كما يعرفها الأسنوي في منهاج شرح الأصول بأنها: «عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني.»(٢).

وقد عرّفها عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري بأنها: «اللفظ الدال وضعاً.»(٣)

وهي تعريفات لا تختلف فيما بينها، كما يتضح منها أيضاً أن اللغة عند الأصوليين تبدأ من نقطة الدلالة الأولى، إذ نجدهم يربطون اللفظ بالمعنى لأن المعاني قائمة في النفس - كما هو معروف - تعبر عنها ألفاظ اللغة، فهي ترجمة للفكر وما يجري فيه، ولا نستطيع الحكم على صحة هذا الفكر وسلامته الا من خلال تلك الألفاظ.

وهكذا كان الأصوليون أكثر مما تنبه إلى علاقة اللفظ بمعناه لما يترتب على ذلك من أثر في فهم المضمون لارتباط المعنى بالأمر الديني الذي يبعث فيهم تحرجاً وحرصاً.

والحديث عن اللغة ينقلنا تلقائياً إلى الحديث عن نشأتها، وكما هو وارد في المؤلفات الأصولية، نود أن نعرض هنا ما قاله الامام الغزالي - وهو أصولي يعتبر قمة في الفكر التشريعي - عما أثاره علماء المسلمين عن قضية نشأة اللغة.

«ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية، إذ كيف تكون توقيفاً ولا يفهم التوقيف إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً باصطلاح سابق.

---

(١) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون (المقدمة).

(٢) نقلاً عن السيوطي: المزهر حـ ١ ص ٨. ط. صبيح/القاهرة ١٢٨٢ هـ.

(٣) عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري: فواتح الرحموت حـ ١ ص ١٧٧ بهامش المستصفى للغزالي ط. الأولى. ١٣٢٢هـ.

وقال قوم إنها توقيفية إذ الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة، ودعوة إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح. وقال قوم القدر الذي يحصل به التنبيه والبعث على الاصطلاح يكون بالتوقيف، وما بعده يكون بالاصطلاح.

والمختار أن النظر في هذا إما أن يقع في الجواز أو في الوقوع، أما الجواز العقلي فشامل للمذاهب الثلاثة والكل في حيز الامكان، أما التوقيف فبأن يخلق الله الأصوات والحروف بحيث يسمعها واحد أو جمع، ويخلق لهم العلم بأنها قصدت للدلالة على المسمّيات، والقدرة الأزلية لا تقصر عن ذلك.

وأما الاصطلاح فبأن يجمع الله دواعي جمع من العقلاء للاشتغال بما هو همهم وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن للإنسان أن يصل إليها. فيبتديء واحد ويتبعه الآخر حتى يتم الاصطلاح، بل العاقل الواحد ربما ينقدح له وجه الحاجة وإمكان التعريف بتأليف الحروف فيتولى الوضع ثم يعرف الآخرين بالإشارة، والتكرير معها للفظ مرة بعد أخرى، كما يفعل الوالدان بالولد الصغير، وكما يعرف الأخرس ما في ضميره بالاشارة، وإذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منها جميعاً.

أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقيناً إلاّ ببرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع، ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر، ولا فيه سمع قاطع. فلا يبقى إلاّ رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذاً فضول لا أصل له.

فإن قيل قال الله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها»[1] وهذا يدل على أنه كان بوحي، وتوقيف، فيدل على الوقوع وإن لم يدل

---

(١) الآية ٣١ سورة البقرة.

على استحالة خلافه. قلنا: وليس ذلك دليلا قاطعاً على الوقوع أيضاً إذ يتطرق إليه أربع(*) احتمالات.

(الأول) أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع فوضع بتدبيره وفكره، ونسب ذلك إلى تعليم الله تعالى لأنه الهادي، والملهم ومحرك الداعية، كما تنسب جميع أفعالنا إلى الله تعالى.

(الثاني) أن الأسماء ربما كانت موضوعة باصطلاح من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فريق من الملائكة فعلّمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره.

(الثالث) أن الأسماء صيغة عموم فلعله أراد به أسماء السماء والأرض، وما في الجنة والنار دون الأسامي التي حدثت مسمياتها بعد آدم عليه السلام من الحِرَف والصناعات والآلات. وتخصيص قوله تعالى (كلها) كتخصيص قوله: «تدمّر كل شيء بأمر ربها»(١). إذ يخرج عنه ذاته وصفاته.

(الرابع) أنه ربما علمه ثم نسيه، أو لم يعلم غيره، ثم اصطلح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن، والغالب أن أكثرها حادثة بعده.»(٢)

أما وقد أوردنا ما أشار إليه الإمام بنصه نجد أنه يوضح المذاهب المختلفة، وما أدلت به من آراء حول نشأة اللغة، فالاتجاه القائل بأنها اصطلاحية يحاول أن ينفي عنها التوقيف الذي لا يمكن قبوله إلّا إذا كان لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب من قبل عن طريق اصطلاح مستقر.

والقائل بأنها توقيفية يحاول من جانبه إبعاد فكرة المواضعة والاصطلاح إذ

(*) هكذا في النسخة المطبوعة والأصح (أربعة احتمالات).

(١) الآية ٢٥ سورة الأحقاف.

(٢) الغزالي: المستصفى من علم الأصول حـ ١ ص ٣١٨ وما بعدها ط الأولى الأميرية/القاهرة ١٣٢٢هـ.

أن هذا لا يتم إلاّ عن طريق المناداة والدعوة إلى الوضع مما يتطلب ألفاظاً مستقرة، وهو اتجاه يدور في حلقة مفرغة إذا لم نعلق بفكرة التوقيف.

وكل من هذين الاتجاهين يحاول صاحبه التدليل عليه بنفي الاتجاه الآخر. وهناك اتجاه ثالث يحاول التوفيق بين المذهبين السابقين بأن التوجيه إلى الاصطلاح يكون توقيفاً بداءة، وما بعد ذلك يكون اصطلاحاً.

وقرر الإمام الغزالي قبول تلك المذاهب الثلاثة ولم يرجح أيًا منها باعتبار أنها جائزة عقلا، وقبوله لمذهب التوقيف يأتي عن طريق أن الله تعالى قد خلق الأصوات والحروف وخلق العلم بدلالتها على المسميّات المختلفة وتلك مقدرة للخالق لا يمكن إنكارها.

وأما قبول فكرة الاصطلاح فبأنْ يوفّق الله جمعاً من العلماء للاشتغال بها يلهمهم وضع الألفاظ الدالة على الأمور الغائبة التي لا يتمكن الانسان من الوصول إليها، فيبدأ أحدهم ثم يتبعه آخر وبذلك يتم الاصطلاح.

وإذا نظرنا إلى تلك الاتجاهات نظرة واقعية فلا يمكن تقرير أيٍ منها إلاّ ببرهان عقلي، أو خبر متواتر، ولكن هذا لم يحدث فليس أمامنا إلاّ طريق الظن.

أما إذا كان الاستدلال على نشأة اللغة مستنداً إلى تلك القضية المقررة والواردة في قوله تعالى: وعلم آدم الأسماء كلها. على أنها بوحي وتوقيف فإن هذا الاستناد لن ينفي استحالة خلافه، ولن يكون دليلاً قاطعاً على الوحي والتوقيف، ويرجع هذا إلى الاحتمالات التي أشار إليها الغزالي وسبق ذكرها[١]

ويقبل الغزالي تلك الاتجاهات التي أوضحناها من خلال ما أورده، من ناحية الجواز العقلي، أما من ناحية الوقوع الفعلي فلا يقبلها، فليس ثمة نقل متواتر، ولا سمع قاطع، ولا مجال للبرهان العقلي في إثبات مذهب من تلك المذاهب. وقد نعزو هذا إلى أن قضية اللغة لا ترتبط بأمر من أمور التعبّد يتحتم إثباته، وإنما هو مجال فيما وراء الطبيعة، والخوض فيه فضول لا أصل له.

---

(١) راجع ص ٤١، ٤٢.

الفصل الثاني

القضايا اللغوية العامة عند الأصوليين

المحتوى

- مفهوم اللغة عند الأصوليين.
- آراء الأصوليين في التوقيف والاصطلاح.
- وظيفة اللغة عند الأصوليين.
- طرق إثبات اللغة.
- الوضعية والعرفية
- ظاهرة الاشتقاق.

إنما هو الواضع الاختياري، فقد اختلف الأصوليون فيه، فذهب الأشعري، وأهل الظاهر، وجماعة من الفقهاء إلى أن الواضع هو الله تعالى، ووضعه متلقى لنا من جهة التوقيف الإلهي، إما بالوحي، أو بأن الله يخلق الأصوات والحروف، ويسمعها لواحد أو لجماعة، ويخلق له أو لهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني محتجين على ذلك بآيات منها قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلّا ما علمتنا. »دل على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلّا بتعليم الله تعالى، ومنها قوله تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء»[1]. وقوله تعالى: «تبياناً لكل شيء»[2]. وقوله تعالى: «اقرأ باسم ربك الأكرم. الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم.»[3]، واللغات داخلة في هذه المعلومات.

وقوله تعالى: «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان»[4]، ذمّهم على تسمية بعض الأشياء من غير توقيف، فدل على أن ما عداها توقيف. وقوله تعالى: «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم.»[5] والمراد به اللغات لا نفس اختلاف هيئات الجوارح من الألسنة لأن اختلاف اللغات أبلغ في مقصود الآية، فكان أولى بالحمل عليه. وذهبت البهشمية[*]، وجماعة من المتكلمين إلى أن ذلك من وضع

(١) الآية ٣٨ سورة الأنعام.

(٢) الآية ٨٩ سورة النحل.

(٣) الآيات ٣، ٤، ٥ سورة العلق.

(٤) الآية ٢٣ سورة النجم.

(٥) الآية ٢٢ سورة الروم.

(*) هي فرقة من المعتزلة من أصحاب أبي هاشم (كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٢١٥) مادة «ب هـ م». كما يشير الآمدي إلى أنها فرقة من المعتزلة نسبة إلى أبي هاشم الجبائي (والتسمية على طريقة النحت)، واسمه عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي - الإحكام ٧٤/١.

أرباب اللغات واصطلاحهم، وأن واحدا أو جماعة انبعثت داعيته، أو دواعيهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها، ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة والتكرار كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع، وكما يعرف الأخرس ما في ضميره بالاشارة والتكرار.. محتجين على ذلك بقوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه.[١] وهذا دليل على تقدم اللغة على البعثة والتوقيف.

وذهب الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني إلى أن القدر الذي يدعو به الانسان غيره إلى التواضع بالتوقيف، وإلاّ فلو كان باصطلاح فالاصطلاح عليه متوقف على ما يدعو به الانسان غيره إلى الاصطلاح على ذلك الأمر، فإن كان الاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع؛ فلم يبق غير التوقيف، وجوّز حصول ما عدا ذلك بكل واحد من الطريقين.

وذهب القاضي أبو بكر(*)، وغيره من أهل التحقيق إلى أن كل واحد من هذه المذاهب ممكن بحيث لو فرض وقوعه، لم يلزم عنه محال لذاته، أو وقوع البعض دون البعض، فليس عليه دليل قاطع، والظنون فمتعارضة يمتنع معها المصير إلى التعيين.

هذا ما قيل والحق أن يقال إن كان المطلوب في هذه المسألة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب، فالحق ما قاله أبو بكر، إذ لا يقين من شيء منها على سبيل ما يأتي تحقيقه وإن كان المقصود إنما هو الظن وهو الحق، فالحق ما صار إليه الأشعري لما قيل من النصوص لظهورها في المطلوب، فإن قيل لا نسلم ظهور النصوص المذكورة في المطلوب لأن قوله تعالى: «وعلّم آدم الأسماء كلها.» المراد بالتعليم إنما إلهامه، وبعث داعيته على الوضع، وسمى بذلك

---

(٥) الآية ٤ سورة ابراهيم.

(*) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني - صاحب كتاب «إعجاز القرآن».

معلمًا لكونه الهادي إليه لا بمعنى أنه أفهمه ذلك بالخطاب على ما قال تعالى في حق داوود: «وعلمناه صنعة لبوس لكم.»[١] معناه ألهمناه ذلك. وقوله تعالى في حق سليمان: «ففهمناها سليمان.»[٢]، أي ألهمناه. سلّمنا بأن المراد به الافهام بالخطاب والتوقيف، ولكن أراد به كل الأسماء مطلقاً، أو الأسماء التي كانت موجودة في زمانه. الأول ممنوع، والثاني مسلّم.

سلمنا أنه أراد به جميع الأسماء مطلقاً، غير أن ذلك يدل على أن علم آدم بها كان توقيفاً، ولا يلزم أن يكون أصلها بالتوقيف لجواز أن يكون من مصطلح خلق سابق على آدم، والباري تعالى علّمه ما اصطلح عليه غيره. سلمنا أن جميع الأسماء المعلومة لآدم بالتوقيف له، ولكنه يحتمل أنه أُنسيها، ولم يوقف عليها من بعده، واصطلح أولاده من بعده على هذه اللغات والكلام إنما هو في هذه اللغات. وأما قول الملائكة في قوله تعالى: «لا علم لنا إلا ما علمتنا». فلا يدل على أن أصل اللغات التوقيف لما عرف في حق آدم. وقوله تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء.» فالمراد به أن ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه، وإن كان المراد به أنه بيّن فيه كل شيء، فلا منافاة بينه وبين كونه معرفاً للغات من تقدم. وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى «تبياناً لكل شيء»، وعن قوله: «علّم الانسان ما لم يعلم». أما آية الذم «إن هي إلا أسماء سميتموها» فالذم فيها إنما كان على إطلاقهم أسماء الأصنام مع اعتقادهم كونها آلهة، وأما آية اختلاف الألسنة «واختلاف ألسنتكم وألوانكم» فهي غير محمولة على نفس الجارحة بالإجماع، فلا بد من التأويل وليس تأويلها بالحمل على اللغات أولى من تأويلها بالحمل على الاقتدار على اللغات.

---

(١) الآية ٨٠ سورة الأنبياء.

(٢) الآية ٧٩ نفس السورة.

كيف وأن التوقيف يتوقف على معرفة كون تلك الألفاظ دالة على تلك المعاني، وذلك لا يعرف إلّا بأمر خارج عن تلك الألفاظ، والكلام فيه إن كان توقيفاً كالكلام في الأول وهو تسلسل ممتنع، فلم يبق غير الاصطلاح. ثم ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه.»، وذلك يدل على سبق اللغات على البعثة، والجواب قولهم: المراد من تعليم آدم إلهامه بالوضع والاصطلاح، مع نفسه، وهو خلاف الظاهر من إطلاق لفظ التعليم، ولهذا فإن من اخترع أمراً واصطلح عليه مع نفسه يصح أن يقال إنه ما علّمه أحد ذلك، ولو كان إطلاق التعليم بمعنى الإلهام بما يفعله الإنسان مع نفسه حقيقة لما صح نفيه، وحيث صح نفيه دل على كونه مجازاً. والأصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم من التأويل فيما ذكروه من التعليم في حق داوود وسليمان التأويل فيما نحن فيه إلّا أنّ الاشتراك في دليل التأويل والأصل عدمه. وقولهم: أراد به الأسماء الموجودة في زمانه إنما يصح أن لو لم يكن جميع الأسماء موجودة في زمانه، وهو غير مسلم، بل الباري تعالى علّمه كل ما يمكن التخاطب به، ويجب الحمل عليه عملاً بعموم اللفظ.

وقولهم: من الجائز أن يكون جميع الأسماء من مصطلح مَن كان قبل آدم. قلنا: وإن كان ذلك محتملا إلّا أن الأصل عدمه، فمن ادّعاه يحتاج إلى دليل، وبه يبطل أنه يحتمل أنه أنسيها، إذ الأصل عدم النسيان وبقاء ما كان على ما كان. وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من تأويل قول الملائكة «لا علم لنا إلّا ماعلمتنا»؛ إذ هو مبني على ما قيل من التأويل في حق آدم، وقد عرف جوابه قولهم: المراد من قوله تعالى «ما فرطنا في الكتاب من شيء»، أنه لا تفريط فيما في الكتاب ليس كذلك، فإن ذلك معلوم لكل عاقل قطعاً. فحمل اللفظ عليه لا يكون مفيداً. قولهم: لا منافاة بينه وبين كونه معرفاً للغات من تقدم، فقد سبق جوابه،

وبه يخرج الجواب عما ذكروه على قوله تعالى: «تبياناً لكل شيء»، وعن قوله: «وعلم الانسان ما لم يعلم». وقولهم في آية الذم، إنما ذمهم على اعتقادهم كون الأصنام آلهة، فهو خلاف الظاهر من إضافة الذم إلى التسمية، ولا يقبل من غير دليل. وما ذكروه على الآية الأخيرة فلا يخفى أن الترجيح بحمل اللفظ على اختلاف اللغات دون حمله على الإقدار على اللغات لكونه أقل في الإضمار، إذ هو يفتقر إلى إضمار اللغات لا غير، وما ذكروه يفتقر إلى إضمار القدرة على اللغات، فلا يصار إليه. وقولهم في المعنى إنه يفضي إلى التسلسل ليس كذلك، فإنه لا مانع أن يخلق الله تعالى العبارات، ويخلق لمن يسمعها العلم الضروري بأنّ واضعاً وضعها لتلك المعاني كما سبق. ثم ما ذكروه لازم عليهم في القول بالاصطلاح، فإن ما يدعى به إلى الوضع، والاصطلاح لا بد وأن يكون معلوماً؛ فإن كان معلوماً بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع، فلم يبق غير التوقيف. وما ذكروه من المعارضة بالآية الأخيرة «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه»، فإنما يلزم أن لو كان طريق التوقيف منحصراً في الرسالة، وليس كذلك، بل جاز أن يكون أصل التوقيف معلوماً إما بالوحي من غير واسطة وإما بخلق اللغات، وخلق العلم الضروري للسامعين بأنّ واضعاً وضعها لتلك المعاني على ما سبق، وأما طُرق معرفتها لنا، فاعلم أن ما كان منها معلوماً بحيث لا يتشكك فيه مع التشكيك، كعلمنا بتسمية الجوهر جوهراً، والعرض عرضاً، ونحوه من الأسامي، فنعلم أن مدرك ذلك إنما هو التواتر القاطع. وما لم يكن معلوماً لنا، ولا تواتر فيه، فطريق تحصيل الظن به إنما هو أخبار الآحاد ولعل الأكثر إنما هو الأول»[1].

يتحدث الآمدي في ذلك النص عن المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومعناه، فيورد مذهب علماء التكسير (الذين يقولون بالدلالة الطبيعية لحروف الكلم)،

---

(١) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام حـ ١، ص ١٠٤ وما بعدها. ط. المعارف/القاهرة ١٩١٤.

والمعتزلة كذلك، ويسند إليهم القول مع إيرادٍ لاستدلالهم القائل بأنه لو لم تكن المناسبة قائمة بين اللفظ ومعناه، لما اختص بهذا المعنى دون غيره.

وينقض الآمدي هذا الدليل في قوله لو أن الواضع ابتداءً صرف اللفظ إلى ضد المعنى الدال عليه لتلقاه الناس بالقبول، شأنهم في ذلك شأن أخذهم بالمستقرّ من دلالة اللفظ لما وضع له، وبذلك يقول بتحقق الاختيار عند الواضع مع رفع قيد المناسبة الذي قال به علماء التكسير والمعتزلة.

وينقل من ذلك إلى قضية التوقيف والوضع، فيورد مذهب الأشعري، وأهل الظاهر، وجماعة من الفقهاء القائلين بأن الواضع هو الله تعالى، وأن وضعه متلقى من جهة التوقيف الإلهي بطريقين: إما بالوحي، وإما بأن الله تعالى خلق الأصوات والحروف، وأسمعها لواحد أو جماعة، وخلق لهم العلم الضروري، بأنها قصدت للدلالة على المعاني المقصودة.

ثم يورد أدلتهم من قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء..»، وما تحمله تلك الآية من الدلالة على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلاّ بتعليم الله تعالى، وتلك الآية عندهم وعند غيرهم هي سند الدلالة على التوقيف.

كما يورد غيرها من الآيات التي كانت موضع استدلال، ثم يتناول هذه الأدلة بالتفنيد كما عرضنا في النص، وينتهي به الرأي الى أن ذلك كان من قبيل تحريك الداعية فحسب.

ويورد كذلك رأي البهشمية، والمتكلمين القائلين بأنها من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم، وأنه قد انبعثت داعية بعضهم أو جميعهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها، ثم حصل تعريف الباقين بالإشارة والتكرار، ودليلهم قوله تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه». وفي ذلك دليل على تقدم اللغة على البعثة والتوقيف.

ويوضح الآمدي أنَّ كلاًّ من هذه الآراء ممكن وقوعه، وليس هناك دليل قاطع في هذا الأمر يمكن الاستناد اليه، وهو رأي القاضي أبو بكر الباقلاني، ويذهب الى تفنيد آرائهم بأنه يجوز أن يكون التوقيف اللغوي سابقا على

الرسالة، وأن يكون قد تم بالوحي من غير واسطة، أو بخلق اللغات، وبخلق العلم الضروري للسامعين، وبذلك نجد أنه يميل إلى التوقيف.

وعموما فإن الآمدي لم يخرج - في كل ما أوردناه له بنصه من آراء - عما تعرّض له الامام الغزالي في النص المتقدم، وإن كانت الإطالة طابع المعالجة عنده، وقد استغرقت الأسانيد التي أوردها تعليلا للتوقيف جل المعالجة، فالأمر لا يخرج عن كونه عرضاً للآراء المختلفة، وتحليلا لها، بما لا يتضمن رأيا خاصا به، وإنما وضوح ميل الى الأخذ بالتوقيف - كما قلنا -.

والقصد من عرض تلك الآراء بنصها كاملة عن نشأة اللغة إنما هو رغبة في بيان الجهد الأصولي الذي بذل حولها، وما دار من مناقشات وأبحاث جديرة بالعناية والاهتمام.

وإن كان الأصوليون يقبلون تلك الاتجاهات التي سلكها علماء المسلمين - على أنها جائزة عقلا - إلا أنهم يخضعونها من ناحية التقرير والواقع للبرهان العقلي والخبر المتواتر؛ وهي قواعد أصولية تحتكم في قبول النصوص. فلمّا استحال تحقيق هذا التقرير اعتبروا الخوض في تلك المسائل نوعا من العمل الميتافيزيقي، وهو ما ذهب اليه اللغويون المحدثون، فقد أورد الدكتور علي عبد الواحد وافي[1]، في كلامه عن نشأة اللغة، أن كثيراً من العلماء يخرجون هذا الموضوع عن نطاق علم اللغة وإلحاقه بالبحوث الفلسفية الميتافيزيقية.

ولا يفوتنا كذلك أن نعرض رأياً لنوع آخر من الأصوليين: وهم أصحاب المذهب الظاهري؛ حتى نتعرف طريقة تناولهم لقضية نشأة اللغة؛ ليتضح أمامنا اهتمام البيئة الأصولية كلّها بالأبحاث اللغوية.

فيقول ابن حزم الأندلسي الظاهري في نشأة اللغة: «إن أصل الكلام توقيف من الله عز وجل بحجة سمع، وبرهان ضروري، فأما السمع، فقول الله عز وجل: «وعلم آدم الأسماء

---

(١) د. علي عبد الواحد وافي: علم اللغة ص ٤ (بتصرف) ط. الاعتماد/القاهرة ١٩٤٤.

كلها ثم عرضهم على الملائكة.» ، وأما الضرورى بالبرهان فهو إن الكلام لو كان اصطلاحا لما جاز أن يصطلح عليه إلاّ قوم قد كملت أذهانهم، وتدربت عقولهم، وتمت علومهم، ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم، وعرفوا حدودها واتفاقها، واختلافها وطبائعها.

وبالضرورة نعلم أنّ بين أول وجود الإنسان، وبين بلوغه هذه الصفة سنين كثيرة جداً يقتضي في ذلك تربية، وحياطة، وكفالة من غيره، إذ المرء لا يقوم بنفسه إلا بعد سنين من ولادته، ولا سبيل إلى تعايش الوالدين والمتكفلين والحضان إلاّ بكلام يتفاهمون به مراداتهم فيما لا بد لهم منه، فيما يقوّم معايشهم من حرث أو ماشية أو غراس، ومن معاناة ما يطرد من الحر والبرد والسباع. . .، ولا بد لكل هذه من أسماء يتعارفون بها ما يعانونه من ذلك، وكل إنسان فقد كان في حالة الصغر التي ذكرنا من امتناع الفهم والاحتياج إلى كافل، والاصطلاح يقتضي وقتا لم يكن موجوداً قبله لأنه من عمل المصطلحين، وكل عمل لابد من أن يكون له أول؛ فكيف كانت حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليها؟ فهذا من الممتنع المحال ضرورة.»(1)

وعلى هذا نجد أن ابن حزم يقول بتوقيفيّة اللغة، ويعضد كلامه بالسمع القاطع، والبرهان الضروري مستندا إلى قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء. . .»، وإلى أن الكلام لو كان اصطلاحا لما جاز أن يصطلح عليه إلاّ قوم قد كملت عندهم أداة الاصطلاح من تدرب ذهن وكمال علم بكل الموجودات وهذا ممتنع محال.

وتعليقا على رأي ابن حزم نقول: إن توجيه الآية الكريمة بتلك الصورة يحمّل النص فوق مقصده، ويحمّل القدرة العقلية لآدم فوق طاقتها، ذلك أن

---

(1) أبو محمد علي بن حزم الظاهري: الإحكام في أصول الأحكام. جـ ١ ص ٢٩. ط. الأولى/السعادة/القاهرة ١٣٤٥هـ.

الله تعالى قد ألهم آدم فعلا بعض الأسماء، ومدلولاتها مما كان يحيط به في زمنه، ومما كانت تدعو حاجته اليه، ويتجه دائما التعليم بما يوحي إلى فائدة الموحَى إليه بقدر حاجته وإمكانه ولا مزيد - هكذا عوّدنا التنـزيل - وفي النصوص الموحى بها خير دلالة عليه، وهو في مفهومنا مقصد الآية، فإذا ما انتقلنا إلى القدرة العقلية البشرية لآدم لا ستعصى على العقل أن يقتنع بأن آدم كان له من الادراك ما يعي به كل مسميات ما يموج به الكون مما يرى ومما لا يرى، ومما كان ومما سيكون، ومما لا زال الناس يتكشفونه خلال حياتهم التي استغرقت ملايين السنين ويعلم الله كم ستستغرق!.

أما قول الإمام بضرورة الكمال لأهل الاصطلاح؛ لتأكيد قدرتهم على المواضعة فإنه لا يسعنا إلّا عدم قبوله، فعلماء الأمس البعيد كانوا يحظون بكل تقدير مع قلة ما كان لهم وسمع لهم (كما هو متبادر من كلام ابن حزم)، وعاش مجتمعهم يأخذ عنهم ما بأيديهم ويقرر لهم الاقتدار، ولذلك فإنه قد يكون من قام بالمواضعة منهم ليسوا بالاقتدار الذي يتفق واللغة التي وجدها ابن حزم في زمانه، غير أن الأخذ برأيه هذا يغفل عامل التطور على مدار آلاف السنين الذي عمل في الموضوع من الألفاظ زيادة وتهذيبا كلما دعت الحاجة الى ذلك.

وإذا ما انتهى بنا البحث عند الغزالي والآمدي إلى التردد بين التوقيفيّة والوضع دون الأخذ بأحد الرأيين أخذاً ينتهي إلى الاستقرار الذي يمكّن من البناء عليه، ومعالجته قبولا أو رفضا، نجد أن ابن حزم ينتهي إلى رأي قاطع في الأخذ بالتوقيف دون الوضع؛ معللا ذلك بما أورد من براهين، إلّا أنه يمكن تعيل ذلك بما يتميز به الاتجاه الظاهري من الوقوف عند النص؛ وهو اتجاه محافظ يؤمن بالرواية، ويدعو إلى النقلية ويدافع عنها؛ إذ نجد ابن حزم يأخذ بنص الآية دون تناولها بالمناقشة التي لاحظناها عند سابقيه.

والبحوث الأصولية في هذا المجال تفوق ما قام به اللغويون أنفسهم، ويتضح لنا ذلك إذا ما عرضنا تناول أحد اللغويين لتلك القضية كابن جنى (مثلاً)، وهو لغوي واكب تلك الحركة الأصولية.

إذ يقول: «... أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف، إلا أن أبا علي(*) رحمه الله قال لي يوما: هي من عند الله، واحتج بقوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها» وهذا لا يتناول موضع الخلاف، وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله، أقدر آدم على أن واضع عليها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة.

فإذا كان ذلك محتملا غير مستنكر سقط الاستدلال به... وقد كان أبو علي رحمه الله أيضا قال به (أي التواضع والاصطلاح) في بعض كلامه. وهذا أيضا رأي أبي الحسن(*). على أنه لم يمنع قول من قال: إنها تواضع منه، على أنه قد فسّر هذا بأن قيل: إن الله سبحانه وتعالى علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات: العربية والفارسية والسريانية والعبرانية والرومية، وغير ذلك من سائر اللغات، فكان آدم وولده يتكلمون بها ثم إن ولده تفرقوا في الدنيا وعلق كل منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه واضمحل عنه ما سواها لبعد عهدهم بها... فإن قيل: فاللغة فيها أسماء وأفعال وحروف، وليس يجوز أن يكون المعلّم من ذلك الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء، فكيف خص الأسماء وحدها.؟

قيل: اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى الأقسام الثلاثة، ولا بد لكل كلام مفيد من الاسم، وقد تستغني الجملة المستقلة عن كل واحد من الحرف والفعل، فلما كانت الأسماء من القوة والأولية في النفس والرتبة على ما لا خفاء به، جاز أن يكتفي بها مما هو تالٍ لها، ومحمولٍ في الحاجة إليه عليها...، ثم لنعد فلنقل في الاعتلال لمن قال: بأن اللغة لا تكون وحيا، وذلك أنهم

(*) هو أبو علي الفارسي.. النحوي، أستاذ ابن جنى، واسمه الحسن بن أحمد بن عبد الغفار وقد صاحبه ابن جنى بعد سنة ٣٣٧هـ، ولازمه في السفر والحضر وأخذ عنه، وصنّف كتبه في حياة أستاذه فاستجادها، ووقعت عنده موقع القبول.

(*) هو الأخفش.

ذهبوا إلى أن أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة. قالوا: وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكل واحد منها سمة، ولفظا؛ إذا ذكر عرف به ما مسمّاه ليمتاز عن غيره وليَغنى بذكره عن احضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره... فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم فأومأوا اليه، وقالوا: إنسان، فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سمة عينه أو يده، أشاروا إلى ذلك فقالوا: يد، عين، رأس، قدم. أو نحو ذلك، فمتى سمعت اللفظة من هذا عرف معنيّها، وهلّم جرا فيما سوى ذلك من الأسماء والأفعال والحروف..، وكذلك لو بدئت اللغة الفارسية، فوقعت المواضعة عليها لجاز أن تنقل ويولد منها لغات كثيرة من الرومية والزنجية وغيرهما، وعلى هذا ما نشاهده الآن من اختراع الصنّاع لالآت صنائعهم من الأسماء كالنجار والصائغ والحائك والبناء... قالوا: لابد لأولها من أن يكون متواضعا عليه بالمشاهدة أو الايماء. قالوا: والقديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحداً من عباده على شيء، إذ قد ثبت أن المواضعة لابد معها من إيماء واشارة بالجارحة نحو المؤمَأ إليه، والمشار نحوه، والقديم سبحانه لا جارحة له، فيصبح الإيماء والإشارة بها منه، فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه تقدست أسماؤه...

قالوا: ولكن يجوز أن ينقل الله اللغة التي قد وقع التواضع بين عباده عليها بأن يقول: الذي كنتم تعبرون عنه بكذا، عبروا عنه بكذا، والذي كنتم تسمونه كذا ينبغي أن تسموه بكذا، وجواز هذا منه سبحانه كجوازه من عباده...، وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها هو من الأصوات المسموعات كدوي الريح... وخرير الماء...، ونعيق الغراب، ونحو ذلك. ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد.

وهذا عندي وجه صالح، ومذهب متقبل... فقوي في نفسي اعتقاد كونها توقيفا من الله تعالى، وأنها وحي، ثم أقول في ضد هذا: إنه كما وقع لأصحابنا، ولنا، وتنبهوا وتنبهنا على تأمل هذه الحكمة الرائعة الباهرة كذلك، لا ننكر أن يكون الله تعالى قد خلق من قبلنا – وإن بعد مداه عنا – من كان ألطف منا أذهانا، وأسرع خواطر، وأجرأ جنانا.

فأقف بين تَينْ الخلتين حسيرا، وأكاثرهما فأنكفىء مكثورا، وإن خطر خاطر فيما بعد يعلق الكف بإحدى الجهتين ويكفها عن صاحبتها، قلنا به، وبالله التوفيق.»[1]

وهكذا يعرض ابن جني – في تلك الفقرات – الآراء التي كانت سائدة في عصره، فمن قائل بأن اللغة توقيفية، وهو رأي يسنده لأبي علي الفارسي النحوي، وينصرف استناده إلى قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها»، ثم يعلل للاقتصار على الأسماء بأنها الأصل غير المستغنى عنه في الاستخدام اللغوي بعكس الحرف والفعل فقد يجوز الاستغناء عنها في بعض الاستخدامات.

ويعلل كذلك لتعدد، واختلاف اللغات؛ بأن الله تعالى قد علمها آدم جميعها، ثم علمها آدم لأبنائه الذين تفرقوا في شعاب الدنيا حيث علق كل منهم بلغة، وشاعت في نسله دون بقية اللغات.

كما عرض لرأي آخر يقول بوضع اللغة (أي الاصطلاح والمواضعة)، وأن الطريق إلى المواضعة كان باجتماع بعض الحكماء للإبانة عن بعض الأشياء المعلومة، فوضع لكل منها لفظ، ورسم، إذا ذكر عرف به مسماه تمييزا له عن غيره، واستحضاراً لدلالته في الذهن، ثم ولدت بعد ذلك منها اللغات الأخرى.

وأورد رأي من قالوا بأن المواضعة لا تتأتّى من الله تعالى لاحتياجها إلى

---

(١) ابن جنى: الخصائص. حـ ١ ص ٤٠ وما بعدها. ط. دار الكتب/القاهرة ١٩٥٢.

الاشارة والايماء، واحتياج ذلك إلى وسائل تأديتها وهي الجارحة، والخالق جلّ وعلا منزه عن ذلك. وإنما جوّزت المواضعة منه جل شأنه باستبدال التعبير للمعبّر عنه بما يرتضيه سبحانه.

ثم ساق لنا بعد ذلك رأيا يُرجع نشأة اللغة الى الأصوات التي تصدر عما تموج به الحياة من عوامل طبيعية وكائنات أخرى، ثم ولدت اللغات منها بعد ذلك.

ولو أن هذا الاتجاه يحظى بالقبول لدى عالمنا اللغوي إلاّ أنه يميل إلى الأخذ بالتوقيف، ولحاجة التوقيف في رأيه إلى حدة ذهن فإنه يفترض وجود مخلوقات سبقت، وكأن لها تلك الصفات فتلقّت اللغة توقيفا.

غير أنه يعود فيقرر وقفته بين المواضعة، والتوقيف ولا يستقر به الأمر إلى القطع برأي في أيٍّ منها من انتظار خاطر يحسم بين كلا الرأيين، أو يوفيه بجديد يقول به.

وفي هذا المضطرب الواسع للدرس اللغوي نلحظ فيما عرضه الأصوليون دقة في البحث وتفنيداً للآراء باتساع صدر وطول أناة، واخضاعا لها لمعقولية الحقائق وامتحانها، أو صدق الخبر عن طريق التواتر.

والأصوليون في ذلك يقتربون من آراء العقليين من المفكرين اللغويين الذين اتصلوا بالفلسفة والمنطق.

ولما كان الأصوليون يحدُوهم نوع من التحرج لارتباط تلك اللغة بالعقيدة الدينية والتشريع، نجد أنهم كانوا أكثر تنبهاً وإدراكاً في دراستها - كما ستوضحه بعد - فقد بدأوا بها منذ نشأتها إلى أن صارت لغة تمثل أعلى مراحل التطور الفكري عند الانسان.

ولم يُغفل الأصوليون الحديث عن وظيفة اللغة أيضا، فقد تنبهوا في بادىء الأمر الى أن للّغة وظيفة اجتماعية، وهي بحكم تلك الوظيفة تعتبر سلوكا متميزا لأنواع خاصة من الكائنات الحية.

إذ نجد في شرح الأسنوي «لمنهاج الوصول في علم الأصول»، ان: «سبب الوضع (وضع اللغة) أن الانسان مدنيٌّ بالطبع، أي لابد في بقائه من التمدن، أي اجتماعه مع بني النوع. إذ هو لا يستقل بما يحتاج اليه في المعاش والغذاء واللبّاس، والمسكن والسلاح، إبقاء للبدن، وصوناً له عن الحر والبرد والاعتداء من السباع، بل هي لا تتحقق إلاّ بالتعارف والتعاون...، ولم يكن بدٌّ في ذلك من تعريف بعضهم بعضاً ما في ضمائرهم، وكان المفيد لذلك إما اللفظ أو الاشارة... (وكان اللفظ أفيد من الاشارة...).»[1]

وهو رأي توصل إليه علماء الغرب بعد طول درس، واستقصاء بحث.

إذ يقول أحدهم: «في أحضان المجتمع تكونت اللغة. وجدت اللغة يوم أحس الناس بالحاجة إلى التفاهم فيما بينهم، وتنشأ من احتكاك بعض الأشخاص الذين يملكون أعضاء الحواس. ويستعملون في علاقاتهم الوسائل التي وضعتها الطبيعة تحت تصرفهم: الإشارة إذا أعوزتهم الكلمة، والنظرة إذا لم تكف الإشارة.»[2]

وكتب اللغة الحديثة لا تخلو من تلك الاتجاهات التي سبق أن طرقها المفكرون الاسلاميون ومنهم الأصوليون في زمن سابق متقدم من حياة اللغة.

تلك هي جملة الآراء التي ثارت حول نشأة اللغة سواء أكانت هذه النشأة باصطلاح بين المتكلمين بها أم بتوقيف، أم كان بعضه باصطلاح، وبعضه بتوقيف في البيئتين: الأصولية واللغوية، وما أثير حول وظيفة اللغة

---

(١) الامام جمال الدين الأسنوي: شرح الأسنوي (نهاية السول) لمنهاج الوصول في علم الأصول للقاضي البيضاوي. حـ ١ ص ١٦٤. ط. صبيح/القاهرة ١٩٦٩.

(٢) جوزيف فندريس: اللغة. ص ٣٥ (تعريب د. الدواخلي، د. القصاص). ط. البيان العربي/القاهرة ١٩٥٠.

كذلك، وقد حاولت جهدي أن أحلل تلك الآراء وأناقشها، وأعرض ما اهتدى إليه في ضوئها، والواضح أن هدف الأصوليين من وراء ذلك هو محاولة التوصل إلى معرفة الطرق التي تثبت بها اللغة - لغة النص الديني - لارتباط ألفاظها بما تدل عليه في لغة العرب، إذ لا تخلو أن تكون هناك مناسبة بين اللفظ ومعناه، وهذا هو طريق استمداد الدلالة التي تحدد القصد والحكم الشرعي، وهو مناط العمل الأصولي.

فمن هنا كان حرصهم شديداً في التعرف على نشأتها، وإن لم يصلوا في ذلك إلى رأي قاطع إلاّ أنه اتجاه يستشف منه مدى مبلغهم في الاهتمام بتلك اللغة. «فلما كان الواجب من العلم بالشرع موقوفا على العلم بمضمون الكتاب والخبر العربيين، وهو موقوف على العلم بالعربية... فلا بد من بيان طريق معرفة اللغة...»[1].

وهكذا اتجه التفكير الأصولي إلى طريق اللغة وكيفية ثبوتها، فمن الأصوليين من يقول بثبوت اللغة عن طريق النقل.

إذ يقول الشوكاني: «لا مجال للعقل في ذلك لأنها أمور وضعية، والأمور الوضعية لا يستقل العقل بإدراكها فلا تكون الطريقة إليها إلاّ نقلية.»[2]

ويتخذ طريق نقل اللغة عند الأصوليين منهجين: التواتر، والآحاد. فالألفاظ المشهورة التي لا تقبل التشكيك طريقها التواتر لنقلها رواية عن جمع موثوق بعربيتهم يؤمن تواطؤهم على الكذب، كألفاظ الأرض والسماء والهواء، وهو طريق يفيد القطع بثبوتها، وقد أشار الشافعي إلى هذا من قبل وأطلق عليه (علم العامة) وهو «عند أهل الاسلام ينقله عوامهم عمن مضى من عوامهم، يحكونه... ولا يتنازعون في حكايته.»[3].

---

(١) الامام جمال الدين الأسنوي: شرح الأسنوي (نهاية السول) لمنهاج الوصول للبيضاوي. جـ ١ ص ١٧٦.

(٢) محمد بن علي بن محمد الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ص ١٥.

(٣) الامام الشافعي: الرسالة ص ٣٥٨.

أما الألفاظ الغريبة التي لم تتخذ طريق الشيوع في الاستعمال بين الناس، فهي ألفاظ نقلت عن طريق الآحاد، وهو طريق لا يبلغ حد التواتر من ناحية الانتشار لقلة استعمالها، ونجدها عند النقلة من الباحثين في اللغة، والمدوّنين لها، وهذا النوع يسميه الشافعي أيضا (علم الخاصة) انفرد بمعرفته بعض الناس دون البعض، كلفظ (ربّيون) ومعناها: جماعات متآلفة ولفظ (نقير) وهي النقطة التي في ظهر النواة.

ومنهم من يقول بتدخل العقل في إثبات اللغة وذلك باستخدامه في الاستنباط من المنقولات، وأعتقد أن هذا الرأي ظهر عند تمام الدراسة الأصولية، واتضاح مسالكها، ونماء الدراسة اللغوية في الوقت الذي اصطبغت فيه تلك الدراسات بالصبغة المنطقية، وأخذ الأصوليون من هذا المنطلق يتعرضون لاتجاه الألفاظ وسياقها العام بالنظر إلى روح الشريعة وطبيعة اللغة في الإبانة عن المعنى.

وقد أشار إلى ذلك القاضي عضد الملّة والدين في قوله: «إن النقل قد يحتاج في إفادته العلم بالوضع إلى ضميمة (قرينة) عقلية.»[١] فيستنبط العقل حكما لغويا كالحكم بعمومية الاسم المعرّف بالألف واللام، وتناوله كل أفراده، وإمكان دخول الاستثناء عليه. كما في قوله تعالى: «إن الانسان لفي خسر. إلّا الذين آمنوا»[٢]. فلفظ الانسان يعتبر عامًّا.

وهو إعمال للعقل فيما ثبت نقله من الألفاظ، إلّا أن «العقل الصرف لا يجدي نفعا في اللغة.»[٣] فهي لا تثبت بالأدلة العقلية المحضة، لأن اللغة وضعت ونقلت عن أهلها، واستقل كل لفظ بدلالته ولا مجال للعقل في ذلك.

وفي إثبات اللغة بطريق القياس اختلف الأصوليون، وقبل أن نعرض

(١) عضد الملة والدين: شرحه «لمختصر المنتهى الأصولي» لابن الحاجب. جـ ١ ص ١٩٨. ط. الأولى/الأميرية/القاهرة ١٣١٦هـ.

(٢) الآية ٣٠٢ سورة العصر.

(٣) القاضي البيضاوي: منهاج الوصول إلى علم الأصول. جـ ١ ص ١٧٧ ط. صبيح/القاهرة ١٩٦٩

لتلك الخلافات نود أن نوضح تعريف القياس اللغوي عندهم؛ فالقياس «عبارة عن إثبات وضع لفظ مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع.»(١).

فذهب بعض الأصوليين إلى جواز إثبات اللغة بالقياس مستندين في ذلك إلى أن العرب يطلقون لفظ «السارق» مثلا على من يأخذ مال غيره خفية، وحينئذ يمكن إطلاق هذا اللفظ على النبّاش وهو من يأخذ أكفان الموتى خفية بطريق القياس لوجود المناسبة بينهما وهو أخذ مال الغير، وذهب إلى هذا الاتجاه القاضي أبو بكر الباقلاني وجماعة من الفقهاء.

وذهب آخرون ومنهم الإمام الغزالي إلى أنه لا يجوز إثبات اللغة بالقياس، فالقياس السابق إنما هو قياس شرعي في تعميم الحكم وليس قياسا لغويا يهدف إلى تسمية النباش سارقا كما زعم أصحاب هذا المذهب.

فالقياس في اللغة إثبات بالمحتمل وهو غير جائز، كما لا يصح الحكم بالوضع عن طريق الاحتمال، فاللغة العربية سبق أن أثير حول نشأتها خلاف أهي توقيفية أم اصطلاحية.؟، ولم يكن هناك رأي قاطع بأحد الاتجاهين، فأصبح الطريق إلى معرفتها هو طريق النقل، وعلى هذا يمتنع اثبات اللغة بالقياس.

فالعرب تضع لفظا لمعنى أصليّ كالخمر للمسْكر من عصير العنب، ووضع هذا اللفظ للمسكر من غيره قياسا على اتحاد المناسبة يعتبر إدّعاء وتقوّلاً عليهم.

وإذا كان لفظ السارق قد وضع للسارق، والنّباش، وكان ذلك حقيقة فيكون بالنقل لا بالقياس.

وفي هذا المقام يقول ابن جنى اللغوي: «واعلم أنك إذا أدّاك القياس إلى شيء ما ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس غيره، فدع ما كنت عليه إلى ما هم عليه».(٢)

---

(١) محب الله بن عبد الشكور: شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لكتاب فواتح الرحموت. جـ ١ ص ١٨٦. ط. الأولى/الأميرية/القاهرة ١٣٢٢هـ.

(٢) الخصائص. جـ ١ ص ١٢٥.

ويتضح في تلك القولة ميل ابن جنى إلى الأخذ بالنقل عن العرب مفضلاً ذلك عن القياس وهو اتجاه ذهب إليه غالبية الأصوليين.

كما يستدل المنكرون للقياس في إثبات اللغة بما عرف عن العرب من وضعهم إسما لمعنى من المعاني في محل خاص، ويقومون بإطلاقه عليه دون غيره مما يشترك معه في سبب التسمية التي هي مناط القياس، كإطلاقهم لفظ «كميت» على الفرس الأحمر، وعدم إطلاقهم هذا الاسم على الثوب الأحمر (مثلاً).

والمشتقات: كأسماء الفاعلين والمفعولين إنما اشتقت من مصادرها بتوقيف عرف عن أصحاب اللغة لا بمحض القياس. وكل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل إلى إثباته ووصفه بالقياس.. فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها، وتوقيف وليس فيها قياس أصلاً.»[1]

وقد اورد الآمدي: «أن تسمية الشافعي للنبيذ خمرا، لم يكن في ذلك مستنداً إلى القياس بل إلى قوله ﷺ (إن من التمر خمراً)، وهو توقيف لا قياس.»[2].

وعلى هذا نجد أن أكثر الأصوليين ينكرون إثبات اللغة عن طريق القياس.

وقد أثار الأصوليون قضية أخرى من قضايا اللغة العربية ترتبط ارتباط شديداً بالنشأة؛ وهي وضعية اللغة وعرفيتها، ويرجع هذا إلى إدراك الأصوليين إتباع اللغة للتطور الإجتماعي الذي يصيب الأمة، وضرورة الوقوف على مراحل هذا التطور تمهيداً للتحليل الأصيل للنص بما يبين قدرات اللغة وإمكاناتها، وتعبيرها عن الفكر مهما اختلفت ألوانه، واتجاهاته، وما استقر عليه اللفظ في بيئة المتكلمين بالعربية، واصطلح عليه بينها، حتى يمكن تحديد الحكم المراد فهمه وطريقة تطبيقه.

---

(١) الغزالي: المستصفى. جـ ١ ص ٣٢٤.
(٢) الآمدي: الاحكام في أصول الأحكام. جـ ١ ص ٤٥.

ويتضح ذلك في أن متجدد الأحداث قد يأخذ دلالات اصطلاحية جديدة لا بد أن يفي بها التشريع.

وموضوع الاصطلاح يرتبط بوضعية اللغة وعرفيّتها، وهو يتعلق بأمرين أساسيين:

أولهما: ارتباط اللفظ بما يطرأ عليه من تغيير في المدلول تحت تأثير الشائع المتعارف عليه بين الناس، فيحول بينه وبين الدلالة الأولى التي وضع لها أصلاً، ويكون ذلك بطريق تخصيصه بالمدلول الجديد.

وما دمنا في معرض تأثير العرف على اللفظ فإننا نود الإشارة إلى أن الشيوع، والتعارف كثيراً ما يكون لهما من قوة الأثر مما للأصل، وليس ذلك مقصوراً على اللغة فحسب، وإنما هو يتجاوزها إلى شتى ضروب الحياة المختلفة، وأظهر ما تكون الأعراف أثراً في التقنين، ذلك أن المقنن محصور في حدودٍ أرسى قواعدها العرف، وذلك من المشاهد في بعض المبادىء الشرعية عند فقهاء المسلمين؛ وهي مبادىء مبنية على العرف فقد اشتهر عن الأصوليين أن الثابت بالعرف كالثابت بالنص. «كتعارفهم على إطلاق لفظٍ على معنى بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره، وكلا المعنيين أخذ به الفقهاء.»[1]، والمقصود هنا هو العرف القولي.

ثانيهما: ارتباط اللفظ بما يطرأ عليه من استعماله في غير ما وضع له بطريق المجاز، والمجاز آخذ من الاعتبار عند علماء اللغة مكانة ملحوظة، وقد يشيع الاستعمال المجازي أكثر من التصاقه بالمعنى الأصلي، أو أن يكون الاستخدام المجازي أبلغ في العبارة أو الدلالة عن الاستخدام الأصلي.

هذا ما يتعلق بعرفيّة اللغة، أما الوضعية فهي أن يستعمل اللفظ فيما وضع له أولاً في اللغة ولا يتجاوزه.

وقد قال الغزالي في ذلك: «اعلم أن الأسماء اللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية، والاسم يسمى عرفياً باعتبارين:

(١) الأستاذ أحمد أمين: ضحى الاسلام. ط. الخامسة/لجنة النشر/القاهرة ١٩٥٢.

أحدهما: أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة «للذوات الأربع»، مع أن الوضع لكل ما يدب، واختصاص اسم المتكلم «بالعالم بعلم الكلام»، مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم، وكاختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتكلمين مع أن الوضع عام...

ثانيهما: أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل فيما هو مجاز فيه كلفظ (الغائط)، الموضوع ابتداء للمطمئن من الأرض.. فصار أصل الوضع منسيًّا.

والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم بعرف الاستعمال، وذلك بالوضع الأول، فالأسامي اللغوية إمّا وضعية وإمَّا عرفية، أما ما انفرد به المحترفون، وأرباب الصناعات بوضعه لأدواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفياً، لأنّ مبادىء اللغات والوضع الأصلي، كلها كانت كذلك فيلزم أن يكون جميع الأسامي اللغوية عرفية.»[1].

فالغزالي يقسّم الاسم: باعتبار العرفية إلى ما يوضع لعام ثم يخصص بعرف الاستعمال بعد ذلك، وإلى ما شاع في غير ما وضع له أولاً، وأصبح مجازاً فيه، أما ما استخدمه أرباب المهن من الأدوات فتعتبر أسماؤها وضعاً أصلياً وليس من قبيل العرف.

إلاّ أننا نلحظ من مفهوم هذا النص دقةً في تناول التفرقة بين ما هو عرفي، وما هو وضعيّ، فيشير إلى أن التخصيص أو شيوع الاستعمال يكسبان اللفظ عرفيته، كما أن المعاني المجازية التي اكتسبتها الألفاظ كانت وضعية في حالتها الأولى ولا يعرف أن هذا الاسم أو ذاك يدل على معنى مجازي إلاّ إذا عرف الوضع الأول له.

---

(١) الغزالي: المستصفى حـ ١ ص ٣٢٥ و٣٢٦. المطبعة الأميرية/١٣٢٢هـ.

فالأسامي العرفية كانت وضعية في بادىء الأمر ثم أكسبها الاستعمال معنى عرفياً جديداً.

وزيادة في إيضاح تلك التفرقة لجأ إلى ما انفرد به المهنيّون من وضع أسماء لأدواتهم وأنها تدخل في نطاق الوضعية، ولا يجوز أن نسميها عرفية، وإلا أطلقنا العرفية على جميع الأسماء اللغوية.

ونجد في الأبحاث اللغوية الحديثة عند علماء الغرب ما يطلق على العرفية بظاهرة «التأقلم»، فقد أشار «جوزيف فندريس» إلى «أن معنى الكلمة يزيد تعرضاً للتغيير كلما زاد استعمالها، وكثر ورودها في نصوص مختلفة. لأن الذهن في الواقع يوجّه كل مرة في اتجاهات جديدة، وذلك يوحي إليه بمعانٍ جديدة ومن هنا يتتج ما يسمى بالتأقلم. (Polysémie) فيجب أن نفهم من هذا الاسم قدرة الكلمات على اتخاذ دلالات متنوعة تبعاً للاستعمالات المختلفة التي تستعمل فيها، وعلى البقاء في اللغة مع هذه الدلالات»[١].

ويمكننا أن نتلمس هذا الموضوع عند أصولي آخر حتى نتعرف على الاتجاهات الأصولية فيما نعرض له فنجد الآمدي يقول:

«وفي اصطلاح الأصوليين، فاعلم أن الأسماء.. اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية، والكلام إنما هو في الحقيقة الوضعية فلنعرفها.. وقد ذكر فيها حدود واهية.. والحق في ذلك أن يقال: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة، كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع.. والانسان في الحيوان الناطق.

أما الحقيقة العرفية اللغوية فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي.»[٢]

---

(١) جوزيف فندريس: اللغة ص ٢٥٤.

(٢) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام جـ ١ ص ٢١.

فتقسيم الآمدي لم يخرج عن التقسيمات الأصولية الأخرى إلّا أنه يثير حقيقة الوضع. وحقيقة العرف، ويبتعد عن إيراد لفظة المجاز فيما يختص بالأسماء العرفية والتي أثارها غيره من الأصوليين كالغزالي في النص السابق عندما أشار إلى استعمال اللفظ في غير ما وضع له، على أنه مجاز فيه، وذلك في معرض كلامه عن الأسماء العرفية.

فقد تنبّه الآمدي إلى هذا حتى لا يختلط مفهوم الاستعمال المجازي بالمعنى المجازي.

إذ أن الاستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في معنى غير المعنى الموضوع له لوجود علاقة بين المعنيين. أما المعنى المجازي - إذا قصد به المعنى العرفي - فهو المعنى الذي اكتسبه اللفظ المستعمل في اصطلاح التخاطب وفي غير ما وضع له أولاً.

هذا إذا أردنا أن نحدد اتجاه استعمال لفظة المجاز، وقد أشار الآمدي كذلك إلى أن للفظ حقيقة وضعية أو حقيقة عرفية، لأن استعماله فيما وضع له سواء بطريق الوضع الأول أم بطريق العرف، هو حقيقة فيهما، والمجاز هو صرف اللفظ عن حقيقته الوضعية أو العرفية.

ويذهب الآمدي إلى تقرير حقيقة ثالثة وهي الحقيقة الشرعية باعتبار «استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعاً له أولاً في الشرع، وسواء كان الاسم الشرعي ومسماه لا يعرفهما أهل اللغة، أو هما معروفان لهم، غير أنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم، أو عرفوا الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى، كاسم الصلاة والحج والزكاة والإيمان. لكن ربما خصت هذه بالأسماء الدينية.»[1]

وأود أن أسوق هنا ما قام به المحدثون من أبحاث حول العرفية والوضعية؛ حتى نلمس ما كان للعلماء المسلمين بعامة والأصوليين بخاصة من ماضٍ في خدمة الفكر، ومن أثر في تنمية الوعي اللغوي وتوجيهه.

---

(١) الآمدي: الاحكام. حـ ١ ص ٢٢.

يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: «إن مدلول الكلمة يتغير تبعاً للحالات التي يكثر فيها استخدامها، فكثرة استخدام العام (مثلاً) في بعض ما يدل عليه يُزيل مع تقادم العهد عموم معناه، ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله، فالصلاة (مثلاً) معناها في الأصل «الدعاء». فقد جاء في أصل الاستعمال قوله تعالى: «وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم»[1]، وشاع استعمالها في الاسلام في العبادة المعروفة لاشتمالها على مظهر من مظاهر الدعاء، حتى أصبحت لا تنصرف عند إطلاقها إلى غير هذا المعنى.

ومن ذلك أيضاً كلمة (الرث) فقد كانت تطلق على الخسيس من كل شيء، ثم قصر مدلولها على الخسيس مما يُفرش أو يُلبس لكثرة استخدامها في هذا المعنى.

وكثرة استخدام الخاص في معانٍ عامة عن طريق التوسع تزيل - مع تقادم العهد - خصوص معناه وتكسبه العموم، فالبأس (مثلاً) في الأصل «الحرب»، ثم كثر استخدامه في كل شدة؛ فاكتسب من هذا الاستخدام عموم معناه.

وكثرة استخدام الكلمة في معنى مجازي تؤدي غالباً إلى انقراض معناها الحقيقي، وحلول هذا المعنى المجازي محله، فالمجد معناه في الأصل «امتلاء بطن الدابة من العلف»، ثم كثر استخدامه مجازاً في الامتلاء بالكرم، حتى انقرض معناه الأصلي وأصبح حقيقة في هذا المعنى المجازي.

أما نشأة كلمات في اللغة؛ فتدعو إليها في الغالب مقتضيات الحاجة إلى تسمية مستحدث جديد مادي أو معنوي، فيطلق عليه اسم مكانه أو مخترعه أو ما إلى ذلك»[2].

---

(١) الآية ١٠٣ سورة التوبة.

(٢) د. علي عبد الواحد وافي: علم اللغة ص ٢٢٨ وما بعدها. (باختصار وتصرف).

وقد أشار إلى ذلك أيضاً أحد علماء الغرب (O. S. Diamond.) في كتابه (The history and Origin of Language) إلى أن التوسع في المعنى غالباً ما يرتبط بأحداث تاريخية.

فإن كنا لا ننكر ما قام به المحدثون من جهود في تلك الميادين إلّا أنها جهود لا تتعارض وما ذهب إليه علماؤنا القدماء الذين وفقوا في خدمة البحث اللغوي توفيقاً ملحوظاً.

أما وقد عرضنا للتغيّرات التي تطرأ على اللفظ من زاوية الاستعمال إلّا أنه استكمالا لجوانب هذا التطور الاستعمالي للغة، فقد تناول بعض الأصوليين ظاهرة الاشتقاق، إحساساً منهم بما يتصل به من تطور في خلق مفاهيم جديدة تستعمل في البيئة العربية، وأن هذا الأسلوب الاشتقاقي يؤدي إلى ظهور نوع من الكلمات التي تشترك في لفظها وتختلف في وظيفتها النحوية مما يؤدي إلى تغيير مفهومها.

فالاشتقاق: «هو رد لفظ إلى لفظ آخر لموافقته له في حروفه الأصلية ومناسبته له في المعنى، ولا بد من تغيير بزيادة أو نقصان..»[1]

نحو كلمة «صادق» المشتقة من «الصدق»، واسم «زيد» المشتق من «الزيادة».

والواضح أن المقصود بالاشتقاق هنا هو الاشتقاق الصغير، وليس الاشتقاق الكبير الذي أورده ابن جني عندما قال: «إن معنى (قَ ول) أين وُجدت وكيف وَقعت، من تقدم بعض حروفها على بعض وتأخره عنه، إنما هو «للخفوف والحركة»، وجهات تراكيبها الست مستعملة كلها لم يهمل شيء منها»[2].

أما الأصوليون فد اشترطوا في الاشتقاق شروطاً تظهر من التعريف السابق، إذ هناك مراعاة لترتيب وموافقة الحروف الأصلية للفظ، ومناسبة

---

(١) القاضي البيضاوي: منهاج الوصول إلى علم الأصول جـ ١ ص ١٩٦ (بهامش شرح البدخشي).

(٢) ابن جني: الخصائص جـ ١ ص ٥.

المشتق للأصل في معناه - فيما أوردناه من أمثلة - وزيد في التعريف أيضاً أنه لا بد من تغيير بزيادة أو نقصان وهذا يخرج الاشتقاق الكبير تماماً.

ويجدر بنا أن نشير إلى أن ظاهرة الاشتقاق كانت من بين العوامل التي أثْرت اللغة العربية بالمفردات، ونجد في مقدمة التفسير الكبير للفخر الرازي تصويراً للحياة اللغوية وعلاقتها بالمجتمع، يتضح منها أنه يدرك تطور حياة اللغة، وما يتصل بهذا التطور من اشتقاق واختراع لألفاظ جديدة تفي بحاجات الحياة.

وكل ما يهدف إليه الأصوليون من وراء بحوثهم اللغوية هو أن تفي تلك اللغة بمقتضى ما يتجدد من أحداث في الحياة الانسانية حتى يقول الدين فيها كلمته.

الفصل الثالث

اللفظة المفردة ودلالتها عند الأصوليين

المحتوى

- أداة الدلالة.
- أبحاث الدلالة.
- دلالة اللفظ على المعنى.
- الألفاظ الشرعية.
- العام والخاص وأبحاثهما.
- الترداف.
- التباين.
- التواطؤ.
- الاشتراك.
- الحقيقة والمجاز اللفظي.

ولما كانت الدلالة هي ركيزة العمل الأصولي فقد جال علماء الأصول وراءها أيّا كان مكانها، وعرضوا لها سواء أكان ذلك على مستوى اللفظ المفرد أم على مستوى التركيب.

ويعتبر اللفظ أداة لتلك الدلالة، ولذا فهو يرتبط في مفهومهم بها فنجدهم يعرفون اللغة على أنها ألفاظ دالة لارتباطها بالفكر الانساني ارتباطاً وثيقاً، وتعتبر واسطة في توصيل هٰذا الفكر، فالدلالة التي ليس لها لفظ لا وجود لها.

ولم يقتصر مفهوم اللفظ عند الأصوليين على عملية النطق فقط سواء أفادت أم لم تفد، كما هو معروف عند اللغويين الذين يقولون بأن اللفظ الدال تجتمع فيه ظاهرتان: ظاهرة تتعلق بالصوت، وظاهرة تتعلق بالدلالة.

وهنا نلحظ فرقاً في مفهوم اللفظ عند اللغويين إذ يمكن أن يكون اللفظ صوتاً غير دال، وإنما هو عند الأصوليين مرتبط بالدلالة دائماً.

وقد أورد الآمدي أن «الكلام ما يتركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الانسان دون سائر الحيوان. ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلائل الكلامية»[1].

فاللفظ، والكلمة، والكلام كلها بمعنى واحد عند الأصوليين، ويذهب غالبيتهم إلى أن الكلمة الواحدة تسمى كلاماً.

وهم في ذلك يختلفون مع النحاة أيضاً، الذين يستشعرون مع اللفظ

---

(١) الآمدي: الإحكام. في أصول الأحكام جـ ١ ص ١١.

عملية النطق وكيفية صدور الأصوات، فإذا ربط بين هذه الأصوات المنطوق بها، وما يمكن أن تدل عليه من معنى تكونت في رأيهم الكلمة، أي أن الكلمة أخص من اللفظ لأنها لفظ دلّ على معنى.

يقول ابن مالك النحوي في ألفيته: كلامنا لفظ مفيد..، ومن ذلك يتضح أن النحاة يفرقون أيضاً بين الكلام والكلمة، فهم يخصصون الكلام بما يتضمن كلمتين بالاسناد بحيث يفيد إفادة تامة.

وقد أوضح الفخر الرازي في مقدمة تفسيره حجج الأصوليين التي استندوا إليها في اتجاههم القائل بعدم التفرقة بين الكلام والكلمة، إذ يقول:

«قال أكثر النحويين الكلمة غير الكلام، فالكلمة هي اللفظة المفردة، والكلام هو الجملة المفيدة. وقال أكثر الأصوليين إنه لا فرق بينهما، فكلّ واحد منهما يتناول المفرد والمركب...

أما الأصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه: (الأول) أن العقلاء قد اتفقوا على أن الكلام ما يضاد الخرس والسكوت، والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت، فكان كلاماً. (الثاني) أن اشتقاق الكلمة من الكَلْم وهو الجرح والتأثير، ومعلوم أن من سمع كلمة واحدة فإنه يفهم معناها، فههنا قد حصل معنى التأثير فوجب أن يكون كلاماً. (الثالث) يصح أن يقال إن فلاناً تكلم بهذه الكلمة الواحدة، ويصح أن يقال أيضاً إنه ما تكلم إلاّ بهذه الكلمة الواحدة. وكل ذلك يدل على أن الكلمة الواحدة كلام، وإلاّ لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة. (الرابع) أنه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام، وذلك يدل على أن حصول الإفادة التامة غير معتبر في اسم الكلام.»[١]

ومن خلال ذلك يتضح أن اللفظ أو الكلام هي الوحدة اللغوية الدالة

---

(١) الامام محمد الرازي فخر الدين: التفسير الكبير. حـ ١ ص ٩. ط. العامرة/القاهرة ١٣٠٨هـ.

عند الأصوليين، وأود أن أسوق هنا ما عقب به الامام الرازي من خلاف دار حول هذا المفهوم للوصول إلى تحديد حكم فقهي فيقول:

«تفرع على الاختلاف المذكور مسألة فقهية، وهي أول مسائل (أيمان الجامع الكبير، لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى)، وهي أن الرجل إذا قال لامرأته التي لم يدخل بها: إن كلمتك فأنت طالق، ثلاث مرات. قالوا إن ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلقة واحدة. وهل تنعقد هذه الثانية طلقة.؟ قال أبو حنيفة وصاحباه: تنعقد، وقال زفر: لا تنعقد.، وحجة زفر أنه لما قال في المرة الثانية: إن كلمتك..، فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط، لأن اسم الكلام اسم لكل ما أفاد شيئاً سواء أفاد فائدة تامة أو لم يكن كذلك. وإذا حصل الشرط حصل الجزاء، وطلقت عند قوله: إن كلمتك..، فوقع تمام قوله: أنت طالق. خارج تمام ملك النكاح وغير مضاف إليه، فوجب ألا تنعقد.

وحجة أبي حنيفة أن الشرط وهو قوله: إن كلمتك..، غير تام. والكلام إسم للجملة التامة، فلم يقع الطلاق إلاّ عند تمام قوله: إن كلمتك فأنت طالق.

وحاصل الكلام إنّا إنْ قلنا إنَّ اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر. وإن قلنا إنه لا يتناول إلاّ الجملة، فالقول قول أبي حنيفة، ومما يقوي قول زفر أنه لو قال في المرة الثانية: إن كلمتك..، وسكت عليه، ولم يذكر بعده قوله: فأنت طالق. طلقت، ولولا أن هذا القدر كلام، لَمّا طلقت. ومما يقوّي قول أبي حنيفة أنه لو قال: كُلّما كلمتك فأنت طالق، ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية، فكلمة (كلما) توجب التكرار، فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاماً لوجب أن يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية: كلما كلمتك..، وسكت عليه. ولم يذكر بعده قوله فأنت طالق. لأن هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة، وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق. وأقول

لعلّ زفر يلتزم ذلك. محل الخلاف المذكور بين أبي حنيفة، وزفر ينبغي أن يكون مخصوصاً بما إذا قال: إن كلمتك فأنت طالق. أما لو قال: إن تكلمت بكلمة فأنت طالق، أو قال إن نطقت، أو قال إن تلفظت بلفظة، أو قال إن قلت قولاً فأنت طالق. وجب أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر»[١].

وقد أوردنا هذا النص لنقف على جانب من حرص الأصوليين في المحاولة الدائبة التي تستهدف تحديد المفاهيم، ونرى هنا ما لأثر الدلالة اللفظية، ومدى إعمالها في الأحكام الشرعية، وما يدور حولها من وجهات نظر تقوم أساساً على تلك الدلالة من ناحية، وما يحتف بها من قواعد لغوية أو شرعية من ناحية أخرى.

وقد يحسن بنا أن نشير إلى موضوع الدلالة وما نالته من حظوة عند الباحثين، وذلك قبل أن نتعرض للكلام عن الألفاظ، وما أحدثته المشكلات الدلالية فيها.

اتخذت بحوث الدلالة اللغوية من جهد الباحثين الشيء الكثير، فقد اتجهت بحوثهم وجهات متباينة، اختلفت تبعاً لاختلاف الفرع الذي وجهت العناية لمعالجته، فمن الباحثين من اتخذ الصوتية طريقاً لدلالة الكلمة. «فكلمة بنظيرتها (تنضخ) التي تدل على تسرب السائل في قوة وعنف، وهي إذا قورنت بنظيرتها (تنضح) التي تدل على تسرب السائل في تؤدة وبطء، يتبين لنا أن صوت الخاء في الأولى له دخل في دلالتها، فقد أكسبها - في رأي أولئك اللغويين - تلك القوة وذلك العنف»[٢].

كما نجد من يتناول دلالة الكلمة عن طريق صيغتها وبنيتها، فكلمة (أخّاذ) تفيد المبالغة في الصفة عن كلمة (آخذ) وهؤلاء هم علماء الصرف.

أما علماء النحو فيتخذون من التراكيب طريقاً للدلالة، إذ أن دلالة اللفظ عندهم تستفاد من المعنى الدال عليه من خلال وجودها في النظم، وفي

---

(١) الامام محمد الرازي فخر الدين: التفسير الكبير، حـ ١ ص ١٠.

(٢) د. ابراهيم أنيس: دلالة الألفاظ. ص ٤٢. ط. الأولى/الأنجلو/القاهرة ١٩٥٨.

ذلك إطّراح للدلالة الصوتية، والوحدة البنائية للكلام: هي الكلمة المفيدة عندهم.

ومن خلال التراكيب أيضاً ظهرت فكرة النظم التي عالجها الأقدمون وبخاصة أولئك الذين يُعرَفون بعلماء البلاغة، إذ يتخذون النظم سمة للدلالة.

وتبعاً لاختلاف منحى المعالجة ظهر اختلاف في المنهج الذي أتبع، وأسفر عن نتائج متغايرة تبعاً لذلك، فمنها ما يخضع للمنهج الاستنباطي كالدلالة الصوتية، والدلالة الاجتماعية (وهي التي يربط أصحابها بين الظواهر اللغوية، والظواهر الاجتماعية)، ومنها ما يخضع للمنهج الاستقرائي كما في الدلالة الصرفية، والنحوية.

وإذا ما أخذنا تلك البحوث مرتّبة نجد أن بحوث اللغويين في موضوع الدلالة كانت أسبق من حيث الترتيب الزمني، تليها بحوث النحويين باعتبار أن تراكيب اللغة هي مادة التقنين لعلم النحو، ويلي ذلك البحوث الأصولية على أنها حاجة من حاجات الملاحقة التشريعية لانفساح الحياة الاسلامية بما يجعل الأصول الاسلامية تساير التطور والنماء الذي أصاب تلك الحياة.

ولقد تجمعت تلك الشعاب المختلفة في مباحث الدلالة الأصولية فأخذوا بها مجتمعة. كما أنهم قد أشاروا إلى أنواع الدلالة في اللفظة المفردة فيما تتناوله من المعنى، فإن تناولت كل المعنى فالعلاقة بين اللفظة ومعناها علاقة مطابقة، وإن تناولت جزء المعنى فهي علاقة تضمُّن، أما إذا تناولت شيئاً خارجاً عنها ملاصقاً لها فهي علاقة التزام. وهو اتجاه واقعي في تحديد الدلالة، أشار إليه الامام الغزالي في محاولة للربط بين مشكلة المعنى والقوى الانسانية المدركة لها، بوضع حدود للمحتوى الفكري، وعلاقته بالكلمة المنطوقة فيقول: «إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه وهي: المطابقة، والتضمن، والالتزام. فإن لفظ (البيت) يدل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق التضمن لأن البيت يتضمن السقف..، وأما طريق الالتزام فهو

كدلالة لفظ (السقف) على الحائط.. فهو كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه.»[١]

وقد حذّر من استعمال الألفاظ التي تدل بطريق الالتزام قاصراً الاستعمال على ما يدل بطريق المطابقة والتضمين، فالدلالة بطريق الالتزام لا يمكن حصرها أو تحديدها.

وعلى هذا يمكننا أن نبدأ بتتبع اللغة الأصولية وارتباطها بالدلالة، فنجد أن لغة الأصول قد بلغت على يدي الإمام الشافعي مبلغاً يكاد يقارب النضج، إلاّ أنها لم تصل إلى درجة التقسيمات والحدود بل كان يعتمد في ذلك على أمثله من اللغة نفسها، وإن كانت بحوث الأقدمين تمتد إلى زمن سابق عليه، فتأخذ في اعتبارها مرحلة صدر الاسلام، والمعالجة القرآنية للغة العربية بنقل بعض ألفاظها من الاستخدام الشائع إلى الاستخدام الشرعي الذي قصر معناه على استخدامات معينة تخالف تلك التي استخدمها فيها واضعوا اللغة الأول والناطقين بها.

ومن ذلك الألفاظ الشرعية: كألفاظ (الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة). وكانت هذه الألفاظ تستعمل بوضعها اللغوي للدعاء والامساك والقصد والنمو على ترتيب، إلاّ أنها في الشرع اكتسبت مفاهيم جديدة ترتبط بعبادات معروفة.

وقد ثار خلاف بين الأصوليين حول ما إذا كانت تلك الألفاظ قد نقلت عن وضعها اللغوي دون أي ملاحظة لذلك الوضع، وأصبح لها وضع شرعي جديد، أو استعملها الشارع في معناها اللغوي دون أن ينقلها، ولا أن يتصرف فيها من ناحية الوضع، بل تصرف في الشروط التي تجعلها مناسبة لتلك التسمية الجديدة، أو أن الشارع تصرف فيها واستعملها عن طريق التجوز بتقييدها بشروط معينة وكثرُ دورانها على ألسنة أهل الشرع فاكتسبت عرفية شرعية.

---

(١) الغزالي: المستصفى حـ ١ ص ٣٠.

وشرع كل فريق يسوق من الأدلة ما يناصر وجهته، إلاّ أن الامام الغزالي قد اختار طريقاً وسطا بين تلك الآراء يظهر في قوله: «والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرّف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم، ولكن عُرْف اللغة تصرف في الأسامي.. فتصرّف الشرع في الحج والصوم.. (وما إلى ذلك)، إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب..»(١)

فلفظ الصلاة عبارة عن الدعاء بالمعنى اللغوي، والصوم عبارة عن الامساك والحج عبارة عن القصد، والزكاة عبارة عن الزيادة والنمو. ولكن الشارع قد اشترط في تلك المطْلَقات أموراً تنضم إليها كانضمام الركوع والسجود إلى الدعاء في الصلاة، وانضمام شروط معينة إلى الإمساك في الصوم، وشروط معينة إلى الزكاة بإخضاعها للنصاب المعروف، وانضمام الوقوف والطواف إلى القصد في الحج.

واتجاه الغزالي هو اتجاه مقبول إذ أن تلك الألفاظ كانت تحمل دلالات لغوية خاصة بها قبل الاسلام، ولكنها بعد الاسلام أصبحت تكتنفها دلالات أخرى، إلاَّ أن تلك الدلالات الجديدة لا تخلو من مناسبة تجمع بين هاتين الدلالتين (الدلالة اللغوية، والدلالة الشرعية)، وعلى هذا اشتهر اللفظ في الاستعمال الشرعي حتى أصبح مفيداً، وفي غير حاجة إلى قرينة توضحه.

كما نجد الاتجاه الأصولي منذ بداية الشافعي يحدد مغايرة الدلالة اللفظية في الاستعمال القرآني والسنة للأساليب المستخدمة في البيئة الاسلامية، فنجد الشافعي يبينّ لنا في رسالته من تلك الأنواع ما يسميه بعام الظاهر الذي يراد به العام، وعام الظاهر الذي يراد به العام ويدخله الخصوص، وعام الظاهر الذي يراد به الخاص، والاشتراك اللفظي، والترادف اللفظي.

يظهر هذا في قوله: «..، وأن فطرته (أي اللسان العربي) أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ..، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً

(١) الامام الغزالي: المستصفى حـ ١ ص ٣٣٠.

يراد به الخاص،.. وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة.»[١]

ومن خلال هذا النص تطالعنا المحاولات الأولى للاستخدام المنظم للغة الأصول، وكأنما كانت عناية الامام الشافعي بالبحوث الدلالية مع البساطة النسبية في التناول - إذا ما قورنت بمن جاؤا بعده - سبيلاً لكل هؤلاء الأصوليين إلا أنهم أخذوا في تلك المعالجة طرقاً تختلف توسعاً وتضييقاً.

ويكاد المتتبع لهذه الظاهرة يجدها تطرد في تلك البحوث بشكل منتظم بادئة بالامام الشافعي، وتالية بالامام أبي حامد الغزالي باعتباره مدرسة تمثل مدى التطور في النظر التشريعي، وتكاد البحوث اللاحقة ألا تخرج عما أورد وعالج.

وفي نص الامام الشافعي الذي ذكرناه نجد أن هناك لفظاً عاماً، ولفظاً خاصاً، ولفظاً مشتركاً، ولفظاً مرادفاً. هذا ما يتعلق بالألفاظ، أما ما يتعلق بالمعنى فسوف نتركه لمناسبته. والواضح أن الشافعي قد عالج تلك الموضوعات عن طريق إيراد أمثلة من اللغة وعلى هدى منها، وفي وقت لم تكن العلوم قد وصلت بعد إلى مرحلة التقنين، وبحث الجزئيات.

أخذ الأصوليون المتأخرون تلك المبادىء اللغوية، وأفردوا لها أبواباً في مؤلفاتهم، فتناولوا اللفظ من حيث الشمول والخصوص وقسموه إلى عام وخاص. ومفهوم العام في اللغة هو شمول أمر لمتعدد، أما في تصور الأصوليين فيتخذ مفهوماً آخر محدداً إذ يستغرق جميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، وبهذا لا يدخل اللفظ المشترك في نطاق العام كلفظ (العين) الذي يطلق على الباصرة وعلى موضع الماء، أما بالاضافة إلى معنى واحد، أي من جهة واحدة يصح أن يكون عاماً أو خاصاً، فالمشترك لم يوضع لمعانيه المختلفة على سبيل الشمول وإنما وضع لكل منها بوضع خاص.

ولما كان اللفظ العام من حيث دلالته على المعنى يستغرق أفراداً متعددة،

---

(١) الامام الشافعي: الرسالة ص ٥٢.

فإن دعوى العموم لا تقع في الأفعال، «فلا يقال عطاء فلان عام، لأن عطاءه زيداً متميز عن عطائه عمراً من حيث أنه فعل، فليس في الوجود فعل واحد هو عطاء وتكون نسبته إلى زيد وعمر واحدة.»(١)

كما أنها لا تقع في المعاني كالوجود والذكاء مثلاً، فهي معانٍ كلية، والمعاني الكلية يمكن أن تتصور في الذهن بعمومها للآحاد التي تندرج تحتها، فالاطلاق اللغوي بأنها عامة هو أمر سهل، ، نما محل النزاع هو في واحد يتعلق بتعدد، وذلك لا يتصور في الأعيان الخارجية إذا أمكن إطلاقه على المعنى الكلي، وإنما من الممكن أن يتصور في المعنى الذهني، وهو ما لا يتحقق عند الأصوليين، فالوجود ليس له متعدد وكذلك الذكاء لأنها معان شاملة لجزئياتها وليس لأجزائها. «والعموم مختص باسم العين دون اسم المعنى، والمعنى الواحدلا يعم متعدداً.»(٢)

والعمل الأصولي يبحث وراء المعاني التي يستدل عليها من واقع الحياة وأحداثها لاستنباط الحكم، وتطبيقه على ظاهر السلوك الانساني سواء أكان هذا السلوك يعتمد على اللسان أم الجوارح. ولذا فالعام لفظ وضع للدلالة على أفراد غير محصورة على سبيل الشمول والاستغراق. كما في قوله تعالى: «إن الانسان لفي خسر».(٣) فلفظ (الانسان) عام يدل على استغراق أفراد مفهومه.

وقد حصر الأصوليون صيغ العموم فيما يأتي:

- الجمع المعرف بأل (التي لم يقصد بها المعهود) كالرجال. أما إذا كانت للعهد؛ كما لو قيل (أقبل الرجال) أي المنتظر مجيئهم، فإن هذا لا يكون من صيغ العام.
- الجمع المنكر: كما في قوله تعالى: «ما لنا لا نرى رجالا»(٤).

---

(١) الشيخ محمد الخضري: أصول الفقه ص ١٦١.
(٢) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون (المجلد الأول) ص ٤٢٣.
(٣) الآية ٢ سورة العصر
(٤) الآية ٦٢ سورة ص

- الاسم المفرد (إذا دخلت عليه أل التي لم تكن للعهد): كما في قوله تعالى: «والسارق والسارقة»(١).

- اسم الجنس (إذا دخلت عليه أل التي لم تكن للعهد) كلفظ (الحيوان).

- الفاظ الشرط: من، أو، ما. كما في قوله ﷺ: «من أحيا أرضا ميته فهي له، وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه»(٢).

- ما في معناه الشرط: متى للزمان، أين للمكان. في قولنا: متى جئتني أكرمتك، أينما كنت أتيتك.

- النكرة في سياق النفي: ما جاءني أحد، لم أكلم أحدا، لا رجل في الدار.

- الفاظ توكيد العام: كل وجميع.

وقد تناول الأصوليون كذلك تعريف اللفظ الخاص، فهو عندهم ماليس عاما، فيدل على فرد واحد أو أفراد محصورة، كما لو قلنا (محمد) مثلا، فهو لشخص بعينه، أو قلنا (انسان) فهو لنوع، أو قلنا (حيوان) فهو لجنس.

فاللفظ الخاص إما أن يكون خصوص عينٍ، أو خصوص جنسٍ، أو خصوص نوعٍ.

«ولما كان مقصود الأصوليين هو معرفة الأحكام (فوجهوا الألفاظ ودلالاتها إلى ما يتفق والمقصد الشرعي)... جعلوا اللفظ لمشتمل على كثيرين متفاوتين في أحكام الشرع جنسا خاصا كالانسان، فإنه مشتمل على الرجل والمرأة، والحكم بينهما متفاوت... واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل، فان قيل (الرجل) أيضا يشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا الكلام بالنسبة إلى من له أهلية معتبرة.»(٣)

---

(١) الآية ٣٨ سورة المائدة.

(٢) أورده صحيح البخاري «كتاب الوكالة» حـ ٣ ص ١٣٩. ط. الشعب/القاهرة.

(٣) عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملك: شرح المنار على متن المنار في الأصول للنسفى. ص ٦٦. ط. المعارف/القاهرة/١٣١٥هـ.

واللفظ الخاص يوضع للمعاني كالعلم والوجود، بخلاف العام. كما يوضع للشيء المحصور كأسماء الأعداد، كما في قوله تعالى: «فصيام ثلاثة أيام»(١).

وقد عرّفه الآمدي بأنه «اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، وما هو خاص بالنسبة إلى ما هو أعم منه.»(٢)، وهو تعريف يتسم بالدقة حيث ربط بين مدلول اللفظ وانتفاء الاشتراك في هذا المدلول، فضلا عن تحديد مدلوله بالنسبة للعام. فهناك صيغ تتولى تخصيص ما هو عام، إذ يطلق لفظ الخاص على العام الذي يتناول من الأفراد أقل من عام آخر أشمل منه فيعتبر خاصا بالاضافة الى هذا العام.

ومثال ذلك قول الرسول ﷺ: «من كان له إمام فقراءة الامام له قراءة.»(٣) فانه عام في المصلين المقتدين دون المنفردين، وقوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب.»(٤)، فهو عام في المصلين جميعا، وأفراد العام الأول بعض أفراد العام الثاني، وهو تخصيص لها، إذ المراد باللفظ الموضوع لجميع الأفراد في الحديث الأول هو البعض منها في الحديث الثاني، وهو تخصيص نص لنص آخر ويسميه الأصوليون تخصيصا منفصلا.

أما التخصيص المتصل فهو ما يرد في النص بمخصص ملحوظ يأتي بغير صيغ الخصوص، بل بمفهوم المدلول المستفاد من السياق. كما في قوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير... فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه.»(٥) فصيغة حرمت عليكم عامة إلّا أن سياق النص قد خصها بحالة عدم الاضطرار. أو يأتي بمخصص ملفوظ كالاستثناء والشرط والبدل

(١) الآية ١٩٦ سورة البقرة.

(٢) الآمدي: الاحكام في أصول الأحكام جـ ٢ ص ٥٤.

(٣) أخرجه ابن ماجه. ص ١٣ (كتاب إقامة الصلاة) وأورده (المعجم المفهرس للأحاديث النبوية) د. فنسنك. ص ٨٩.

(٤) أورده البخاري جـ ١ ص ١٩٢ (كتاب مواقيت الصلاة).

(٥) الآية ٣ سورة المائدة.

والغـاية والـوصف، وسوف أتنـاول منها صيغتـين (على سبيـل المثال) هـما الاستثناء، والشرط، مستهدفا بيان التصور الأصولي في هذا المجال.

فالاستثناء بأدواته المعروفة يعتبر من المخصصات فهو عبارة عن الاسم الواقع بعد إلاَّ أو احدى أخواتها، والمقصود بإلاّ هنا (غير الصفة)، كما في قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا»[1]. فهي صفة بمعنى «غير» وليست استثناء، وان كان استثناء من الناحية الشكلية في نظر النحويين إلاَّ أن الأصوليين لا يقولون بذلك.

وقـد عرف الآمـدي الاستثناء بـأنه «عبـارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه، دال بحرف إلاَّ أو إحدى أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به، ليس بشرط ولا صفة ولا غاية.»[2]

فمن شروط صحة الاستثنـاء: الاتصال، إذ المستثنى يعتبر جزءامن الكلام، ومتمما له، فإذا انفصل عنه لا يكون الكلام تماما. وهو يوافق اتجاه أهل اللغة إذا قيس بخبر المبتدأ، وجواب الشرط، فكلاهما متمم للفائدة.

فلو قيل (اقتلوا المشركين)، ثم قيل بعد مدة (إلاّ فلانا) لم يفهم هذا الكلام، وكما لو قلنا (زيد)، ثم قلنا بعد مدة (قام)، لم يعد هذا خبراً. فمفهـوم الاتصـال هنـا هـو عـدم تـأخـير المستثنى عن المستثنى منـه، ففي حالة الانفصال لا يعد الكلام صحيحاً، إلى جانب ما ينشأ عن ذلك من إبطال وتلاعب في التصرفات الشرعية كالعقد (مثلاً)، فلا يجزم بصحته إذا كان هناك استثناء سوف يأتي متأخراً.

ومن الاتصال كذلك اعتبار المستثنى من جنس المستثنى منه، لأنه اخراج لبعض ما تناوله اللفظ، فلو قيل (جاء القوم الا الطيور) كان ذلك مستهجنا لغة وعقلا، وإن كان مقبولا عند النحاة فيما يسمونه بالاستثناء المنقطع (أي استثنـاء من غير الجنس)، ولكن الأصـوليين لم ينزعوا منـزع الشكلية في

---

(١) الآية ٢٢ سورة الأنبياء.

(٢) الآمدي: الاحكام في أصول الأحكام حـ ٢ ص ١٢١.

الأسلوب مما يعتبر أثرا من آثار المنطق الصوري. إنما كانوا ينظرون الى معقولية الأسلوب ومفهومه.

وقد ذهب بعض الأصوليين الى صحة الاستثناء المنقطع (المستثنى ليس من جنس المستثنى منه)، ولكن بالنظر الى ما يقع من الاشتراك في المعنى بينهما، كما قال الشافعي: إنه لو قال القائل (لفلانٍ عليَّ مائة درهم إلّا ثوبا) فإنه يصح، ويكون معناه (إلا قيمة الثوب) لاشتراكهما في ثبوت صفة القيمة لهما، وكما قال أبو حنيفة في استثناء المكيل من الموزون وبالعكس»[1].

وكما اشترطوا أيضا ألا يكون الاستثناء مستغرقاً، «فلو قيل: (عَلَيَّ عشرة إلّا عشرة)، فالأصوليون لا يقرّون ذلك لأنه يعتبر رفعا للاقرار، والاقرار لا يجوز رفعه وعلى هذا تلزمه العشرة»[2].

فالاستثناء في نظر العرب يزداد حسنا كلما ازداد قلة. أما إذا قيل (على عشرة إلا تسعة) فانه يلزمه واحد، وإن كان هذا الاستثناء مستقبحا عند العرب إلّا أنه في النظر الأصولي يعتبر مقبولا، وبين الاستثناء والتخصيص فرق أشار إليه الامام الغزالي في قوله: «ويفارق الاستثناء التخصيص في أنه يشترط اتصاله، وأنه يتطرق إلى الظاهر والنص جميعا، إذ يجوز أن يقول عشرة إلّا ثلاثة... والتخصيص لا يتطرق الى النص أصلا...»[3].

فالاستثناء يدخل على الكلام فيمنع ما يدخل تحت اللفظ لولاه، والتخصيص يبين كون اللفظ قاصرا على البعض، فالتخصيص بيان، والاستثناء رفع.

وقد يأتي الاستثناء عقب الجمل المتعددة، كما لو قلنا مثلاً (من دخل الدار وأفحش الكلام فعاقبه إلّا من تاب).

وفي هذا يقول الآمدي: «إن الاستثناء يرجع إلى جميعها عند أصحاب

---

(١) أورده الآمدي في الأحكام حـ ٢ ص ١٢٥.
(٢) أورده الغزالي في المستصفى حـ ٢ ص ١٧٠.
(٣) الغزالي: المستصفى حـ ٢ ص ١٦٤.

الشافعي، وإلى الجملة الأخيرة عند أصحاب أبي حنيفة. وقال القاضي عبد الجبار، وأبو الحسن البصري، وجماعة من المعتزلة: إن كان الشروع في الجملة الثانية اضرابا عن الأولى، ولا يضمر فيها شيء مما في الأولى، فالاستثناء مخصص بالجملة الأخيرة.»[1].

وهنا نجد اتجاهات ثلاثة، منها القول برجوع الاستثناء إلى جميع الجمل السابقة عليه، والقول الثاني والثالث يقصر الاستثناء على الجملة الأخيرة. إلا أن هذا الاتجاه الأخير يشترط لذلك شرطا، هو استقلال الجملة الثانية بنفسها وعدم إضمار شيء فيها ينبىء باتصالها بما قبلها. وهذا الاتجاه قريب من اتجاه الشافعي وأصحابه - كما هو واضح في النص - حيث أن استقلال الجمل أو اتصالها يفهم من السياق، وعلى ذلك يمكن عود الاستثناء عليها جميعا إذا كانت بينها صلة، أو على الأخيرة إذا انقطعت تلك الصلة.

ويمكننا أن نطبق تلك الاتجاهات في تحديد الاستثناء فيما يتعلق بحكم من الأحكام الشرعية يتضح في قوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات من النساء ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فأجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون. إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور رحيم.»[2]

فعند الشافعي وأصحابه يرجع الاستثناء على الجمل كلها ما لم يكن هناك دليل على اخراج بعضها، ويمكن أن نصف هذا الاتجاه «بمعقولية الحكم»، وهو اتجاه غالب على أبحاث الأصوليين وعلى الإمام الشافعي بخاصة، وفي نفس الوقت هو قريب من رأي المعتزلة وهم أيضا من الذين لا يقنعون بالغموض، ويخضعون مسائلهم دائما للعقل.

ويذهب أبو حنيفة وأصحابه الى أن الاستثناء يعود على الجملة الأخيرة (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون). مستندين في ذلك إلى

---

(١) الأمدي: الاحكام في أصول الأحكام حـ ٢ ص ١٣١.

(٢) الأيتان ٤، ٥ سورة النور.

القاعدة الأصولية التي تقرر عدم قبول شهادة الفاسق إلّا بعد التوبة، وأنّ الاستثناء لا يعود على الجلد باعتباره عقوبة جسدية لا تسقط بالتوبة.

أما المخصص الثاني الذي قصدنا اليه فهو الشرط، والشرط يدخل على الكلام فيغيّره عما كان يقتضيه لولاه.

وقال الآمدي: «الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب.»(١)

ومؤدي هذا القول هو عدم تحقيق الأمر المشروط اذا لم يوجد الشرط، كما لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، وهو في هذا يفارق العلة، فالعلة يلزم من وجودها وجود المعلول. وفي هذا التعريف نجد حرصا في إبعاد التشابه بين الشرط والمشروط من ناحية، والعلة والمعلول من ناحية أخرى، وارتباط كل منهما بالآخر وجوداً وعدما.

ومثال ذلك قوله تعالى: «فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف.»(٢) أي إذا أردتم أيها الآباء أن تعيّنوا لأولادكم مراضع غير الأمهات فلا مانع من ذلك إذا آتيتموهن أجرتهن بالمعروف عن طيب نفس. فلفظ (الجناح) يعني (الإثم) عام لأنه نكرة في سياق النفي، ولكن هذا النفي مشروط بشرط، وهو تسليمهن أجرتهن بالمعروف، فلا إثم عليكم في حالة واحدة وهي تسليم الأجر، فجاء الشرط هنا مخصصا اللفظ العام.

وقد أورد الآمدي في كتابه الأحكام، الأحوال التي يستعمل فيها الشرط وسوف أعرضها هنا تلخيصا وتحليلا، لنرى عناية الأصوليين بالدرس النحوي أيضاً؛ خصوصا مايتعلق منه بالدلالة عندهم:

الحالة الأولى: اتحاد الشرط والمشروط - كما لو قلنا: أكرمْ محمداً إنْ دخل الدار.

---

(١) الآمدي: الاحكام في أصول الأحكام جـ ٢ ص ١٤٠.
(٢) الآية ٢٣٣ سورة البقرة.

الحالة الثانية: اتحاد الشرط وتعدد المشروط:

(أ) إما أن تكون المشروطات على الجمع: إن دخل محمد الدار فصافحه وأكرمه.

(ب) إما أن تكون المشروطات على البدل: إن دخل محمد الدار فصافحه أو أكرمه.

فالشرط هنا يخرج حالة عدم دخول الدار، ولولاه لعم الإكرام، والمصافحة جميع الأحوال. فكان مخصصاً للعموم.

الحالة الثالثة: تعدد الشرط واتحاد المشروط:

(أ) إما أن تكون الشروط على الجمع: أكرمْ عليًّا إن دخل الدار والسوق.

وهنا يتوقف الإكرام على اجتماع الشرطين، وزواله بزوال أحدهما.

(ب) وإما ان تكون الشروط على البدل: أكرم عليا إن دخل الدار أو السوق.

وفي هذه الحالة يتوقف الاكرام على تحقق أحد الشرطين وزواله عند زوالهما معا.

الحالة الرابعة: تعدد الشرط والمشروط:

(أ) إما أن يكون الشرط والمشروط على الجمع: إن ں زيد الدار والسوق فأعطه جنيها وقرشا.

فالاعطاء متوقف على اجتماع الشرطين، وزائل بزولهما أو زوال أحدهما.

(ب) وأما أن يكون الشرط والمشروط على البدل: إن دخل زيد الدار أو السوق فاعطه جنيها أو قرشا.

وهنا لعطاء أحد الشيئين متوقف على تحقق أحد الشرطين، وزائل بزوال الأمرين.

(جـ) وإما أن يكون الشرط على الجمع والمشروطات على البدل: إن دخل زيد الدار والسوق فأعطه درهما أو دينارا.

فإعطاء أحد الشيئين متوقف على اجتماع الشرطين، وزائل بزوال أحدهما.

(د) وإما أن يكون الشرط على البدل والمشروطات على الجمع: إن دخل زيد الدار أو السوق فاعطه درهما أو دينارا.

والاعطاء متوقف هنا على أحد الشرطين ومختل باختلالهما معا.

وفي جميع الحالات لا بد أن يتصل الشرط بالمشروط، كما يجوز تقديم الشرط وتأخيره، وإن كان الوضع الطبيعي للشرط هو صدر الكلام، أي التقدم على المشروط لفظا.

وفي حالة تعقب الشرط للجمل المتعاقبة يقول الآمدي: «إن الشافعي، وأبو حنيفة قد اتفقا على عوده إلى جميعها (مع مراعاة اتصال الجمل أو انقطاعها) خلافا لبعض النحاة في اعتقادهم اختصاصه بالجملة التي تليه متقدمة كانت أو متأخرة.»[1]

ففي مجال الأبحاث النحوية كذلك نجد للأصوليين مبادىء، وآراء ومناقشات إلاَّ أنها في جملتها تتوقف على الدلالة، وعلى ما هو مقرر من المبادىء الشرعية ومراعاة قصد الشريعة. بصرف النظر عن شكل التركيب من الناحية النحوية؛ فالأصوليون كما علمهم الشافعي يتجهون إلى اللغة ومقصدها، كما يحددون الدلالة بما يضبط الحكم، وتحرير المقصد المدلول عليه بالنص..

ومن البحوث اللغوية التي ترتبط بالخاص أيضا (الأمر والنهي)، فكل منها لفظ يوضع لمعنى معلوم، إما أن يكون لطلب الفعل، أو للكف عنه.

والأمر عند الأصوليين هو ما يدل على طلب الفعل على سبيل

---

(١) الآمدي: الاحكام في أصول الأحكام جـ ٢ ص ١٤١.

الاستعلاء، وهذا ما ذهب إليه أهل المعاني، ولكنه يختلف عن مفهوم الأمر عند النحاة الذين يطلقونه على ما يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة سواء طلب على وجه الاستعلاء أم لا ، كلفظ (اغفر) في قوله تعالى «رب اغفر لي ولوالدي». [١] فهو «أمر» عند النحاة، و«دعاء» عند الأصوليين.

وأورد صاحب الكشاف «أن الأصوليين اختلفوا في صيغة الأمر، لماذا وضعت..؟، فقال الجمهور: إنها حقيقة في الوجوب فقط. وقال أبو هاشم: إنها حقيقة في الندب فقط. وقيل في الطلب (وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب)؛ وقيل مشتركة بين الوجوب والندب... وقيل مشتركة بين معان ثلاثة: الوجوب والندب والإباحة.»[٢].

ويتجه الأصوليون إلى أن أكثر ما ورد من الأوامر الدينية يقترن بما يدل على المراد منه، فنجد أن أوامر الوجوب تقترن بالوعد على الفعل، والوعيد على الترك. فيما إذا قيل (أوجبت عليكم كذا)، أو (فرضت عليكم كذا)، وأنتم معاقبون على تركه، فكل ذلك يدل على الوجوب.

وإذا قيل (أنتم مثابون على فعل كذا، ولستم معاقبين على تركه)، فهو صيغة دالة على الندب، وتلك صيغ خبرية خاصة بالأمر، وهي التي يظهر فيها الخلاف.

وأوامر التأديب والإرشاد، والإباحة تقترن بما هو حق للعباد ومصلحة لهم، فإن كان الأمر للوجوب فقط «لصارت حقوق العباد حقا لله تعالى، وانقلبت المصلحة مضرّة»[٣].

أما صيغة (افعل) فهي مشتركة بين العديد من الأغراض، فتدل على الأمر بمجرد صيغتها، أما اذا وردت معها قرينة فهي تحدد المراد منها. وقد أطلقها الأصوليون على أغراض مختلفة، نورد بعضا منها على سبيل المثال:

---

(١) الآية ٢٨ سورة نوح.

(٢) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ١٠٣.

(٣) علي حسب الله: أصول التشريع الاسلامي، ص ١٦٦.

- الوجوب: كما في قوله تعالى: «أقم الصلاة لدلوك الشمس»[١].
- الندب: كما في قوله تعالى: «فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً»[٢].
- الارشاد: كما في قوله تعالى: «وأشهدوا ذوي عدل منكم»[٣].
- التهديد: كما في قوله تعالى: «اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير»[٤].
- الإهانة: كما في قوله تعالى: «ذق إنك أنت العزيز الكريم»[٥].
- الدعاء: كما في قوله تعالى: «رب اغفر لي ولوالدي»[٦].

ونجد الاتجاه المقبول عند الآمدي، أن الأمر حقيقة في الطلب، ومجاز فيما سواه، فإذا سمعنا أحداً يقول لغيره (افعل كذا)، وتجرّد ذلك عن القرائن، فإنه يفهم منه طلب الفعل، واقتضاؤه من تغير توقف على أمر خارج عنه. أما ما انحرف عن الوضع الأصلي لوجود قرينة ما، فهو مجاز في ذلك، فالقرائن هي التي تحدد الغرض، وتتضح في طريقة الاستعمال نفسها، وما سيق الأسلوب من أجله.

وكذلك النهي، فهو ما يقتضي ترك الفعل، وصيغته (لا تفعل)، أو ما يجري مجراها، كالجمل الخبرية المستعملة في النهي كما في قوله تعالى: «ويل للمطففين»[٧]، أو «حرمت عليكم أمهاتكم»[٨].

وأما النهي الوارد بصيغة (لا تفعل) فتحدد أغراضه القرائن، ومن تلك الأغراض:

- التحريم: كما في قوله تعالى: «ولا تنكحوا المشركات»[٩].

---

(١) الآية ٧٨ سورة الاسراء.
(٢) الآية ٣٣ سورة النور.
(٣) الآية ٢ سورة الطلاق.
(٤) الآية ٤٠ سورة فصلت.
(٥) الآية ٤٩ سورة الدخان.
(٦) الآية ٢٨ سورة نوح.
(٧) الآية ١ سورة المطففين.
(٨) الآية ٢٣ سورة النساء.
(٩) الآية ٢٢١ سورة البقرة.

-الكراهية: كما في قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم»(١).

- الدعاء: كما في قوله تعالى: «لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا»(٢).

- التأديب: كما في قوله تعالى: «ولا تمنن تستكثر»(٣).

ويقول الغزالي: «إن هذه الأوجه عدَّها الأصوليون شغفاً منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل.»(٤).

فإن قوله تعالى: (اعلموا ما شئتم) فهو للتهديد - كما قلنا - وهو قريب من الإنذار كذلك. ولا يوجد فرق بين الإرشاد والندب إلاَّ أن الإرشاد تنبيه لمصلحة دنيوية، والندب لثواب الآخرة.

أما وقد عرضنا فيما سبق لصيغ العموم وصيغ الخصوص، إلاَّ أن الأصوليين ذهبوا في هذا مذاهب عديدة، فمنهم من قال بوجود صيغ للعموم، ومنهم من قال إنها صيغ الخصوص، وذهبت طائفة إلى القول باشتراك الصيغ بين العموم والخصوص، واتجه فريق آخر إلى القول بوقف العمل بصيغ العموم والخصوص؛ حتى ترد قرينة تخصص أو تعمم.

وقد عرض الآمدي تلك الاتجاهات في قوله: «ذهبت المرجئة إلى أن العموم لا صيغة له في لغة العرب، وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء، إلى أن تلك الصيغ حقيقة في العموم مجاز فيما عداه.. وذهب أرباب الخصوص إلى أن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص مجاز فيما عداه، وقد نقل عن الأشعري قولان: أحدهما القول بالاشتراك بين العموم والخصوص، والآخر الوقف (وهو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة في العلوم

---

(٢) الآية ٨٧ سورة المائدة.

(٣) الآية ٨ سورة آل عمران.

(٣) الآية ٦ سورة المدثر.

(٤) الغزالي: المستصفى حـ ١ ص ٤١٩.

أو الخصوص أو الاشتراك)، ووافقه على الوقف القاضي أبو بكر، وعلى كل واحد من القولين جماعة من الأصوليين»[١].

وقد أخذ كل فريق يحاول تبرير مسلكه بعرض الحجج، والبراهين ما بين عقلية ولغوية وشرعية.

فأصحاب العموم يقولون إن العموم معنى من المعاني المعقولة، وقد وضع أهل اللغة ألفاظاً له لحاجة التعبير إليه، كما أن وجود الاستثناء في اللغة - وهو نوع من التخصيص - يدل على وجود العموم في الألفاظ، إذ يخرج منها ما يجب دخوله لولاه، فقد تأتي صيغ العموم للاستغراق، والاستثناء إخراج لبعض أفراده، كما جاء في قوله تعالى: «إن الإنسان لفي خسر إلاَّ الذين آمنوا»[٢].

وكذلك وجود ألفاظ تؤكد صيغ العموم «ككل، وجميع» تدل دلالة واضحة على استغراق الأفراد. فنقول: أكرم العلماء كلهم. فالتأكيد هنا يوافق معنى المؤكد ويطابقه.

وقد عرفت ألفاظ العموم كذلك من الكتاب والسنة، فإذا لم نكن نعرف ذلك من نفس اللفظ، فقد نجد بعض الأحكام الشرعية قد وردت بصيغ العموم. إذ جاء في قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه.»[٣].

كما يورد أصحاب العموم القائلون بوجوده واعتباره، أن الصحابة وأهل اللغة قد أجمعوا على إجراء ألفاظ الكتاب والسنة على العموم، فعند قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم»[٤]. ، كان طلبهم في ذلك هو دليل التخصيص، لا دليل التعميم، فما يدل على أن الصيغة للعموم، هو رواية أبي

---

(١) الآمدي: الاحكام في أصول الأحكام حـ ٢ ص ٥٧.
(٢) الأيتان ٢، ٣ سورة العصر.
(٣) الآية ١٨٥ سورة البقرة.
(٤) الآية ١١ سورة النساء.

بكر رضي الله عنه لقول الرسول: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما نتركه صدقه.»(١).

وقد كان الامام الغزالي من بين الذين ينادون بوجود صيغ للعموم، وأخذ يستدل على وضعها في اللغة، وأنها لا تختص بلغة العرب فحسب، وإنما هي جارية في جميع اللغات.

أما من ذهب مذهب الخصوص فيستدل على ذلك، بأن صيغ العموم تدل على أقل الجمع - وهو القدر الذي يدخل تحت اللفظ العام - أما الباقي فهو مشكوك فيه ولا سبيل إلى إثبات حكم بالشك، فكون اللفظ للخصوص هو أمر متيقن، أما تناوله للعموم فهو محتمل، والحقيقة في المتيقن أولى، على اعتبار أن الخصوص حقيقة، والعموم مجاز.

كما يقولون أيضاً بأن صيغ العموم يكثر استعمالها في الخصوص، فيقال: جمع الوزير الصنّاع، وأرباب الحرف. فلفظ (الصناع) عام، إلاّ أنه استعمل فيما يخص فئة معينة.

أما القائلون بالاشتراك؛ فهم الذين ينادون بتردد الصيغ بين العموم والخصوص، ويستدلون على ذلك بما تستعمله العرب من تلك الصيغ فيما هو عام كما تستعمله فيما هو خاص، ولم تصنع العرب ألفاظاً خاصة بالعموم، بل وضعت ما يصلح له ولغيره، فهي عندهم مشتركة بين العام والخاص، فقلما نرى عاماً لا يتطرق إليه تخصيص، سواء في الكتاب أم السنة، وقد جاء في «الاتقان» «إذ ما من عام إلاّ ويتخيل فيه التخصيص»، فقوله تعالى: «يا أيها الناس اتقوا ربكم»(٢)، قد يخص منه غير المكلف.»(٣).

---

(١) أورده - محمد بن اسماعيل الأمير اليمني: سبل السلام (شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام). جـ ٢ ص ٢١٨. ط. /صبيح.

(٢) الآية ١ سورة النساء.

(٣) الامام جلال الدين السيوطي: الاتقان في علوم القرآن. جـ ٢. ص ١٦. ط. الحجازية/القاهرة ١٣٦٨هـ.

ومن أدلة الاشتراك عندهم أن الاستفهام يحسن عند إطلاق الألفاظ، أهي للبعض أم للكل؟. ففي هذا دليل على اشتراكها بين العام والخاص.

أما الرأي التوقيفي فهو القائل بأن لفظ العموم إذا دل على الاستغراق بأصل وضعه، لما احتيج إلى تأكيده بلفظي (كل، وجميع) إذ أن ألفاظ التوكيد تذكر لفائدة جديدة، وهي تقوية الحكم، ولم تكن لتأكيد العموم فقط كما ذهب أرباب العموم.

وكذلك الاستثناء لم يأت لقطع وجوب دخول الأفراد تحت اللفظ العام، وإنما هو لقطع صلاحية العموم.

كما يقولون إذا كان أقل الجمع هو المفهوم من لفظ العموم كما يذكر أصحاب الخصوص، كان الباقي غير داخل فيه قطعاً، وإن كانوا يشكّون في الباقي فقد شكوا في أصل المسألة.

وعلى هذا فهم يوقفون العمل بتلك الصيغ ما لم ترد القرينة التي تحدد الغرض من ايراد اللفظ.

ولما كانت هذه الآراء التي عرضناها لا تصل بنا إلى نتائج محددة، فالواضح؛ أن القائلين بالعموم والخصوص والاشتراك قد نظروا إلى ما يأتي عريًّا عن القرائن، والقائلين بالتوقيف نظروا إلى ما يحتمل أن تصرفه القرينة عن أيٍّ منها، وهو اتجاه مقبول، إذ أنهم يحكّمون القرائن في تحديد مفهوم الألفاظ. فقد طالعتنا اللغة العربية بالعديد من ألفاظ العموم، وألفاظ الخصوص، إلاَّ أنّ ذلك بطبيعة الحال يحتاج في تقريره إلى القرائن واتجاهها في تحديد مدلول اللفظ بما يحقق مقصد الشارع فيما يرمي إليه؛ واضعين نصب أعينهم أهداف الشرع، ومقوماته، «فالشريعة مبناها، وأساسها: على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها،

وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث. فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل»[١].

وقد جاء قول الله تعالى: «إنما ذلكم الشيطان»[٢]، فإشارة الجمع هنا موجهة إلى واحد، دلت عليه القرينة اللفظية الظاهرة، والتخصيص هنا لا يعتبر إنكاراً للعام، ولكن القرينة هي التي عملت في تحديد المطلوب من اللفظ.

وقوله تعالى: «حرمت عليكم أمهاتكم»[٣]، عام لا خصوص فيه،ويتجه الإمام الغزالي إلى أن القرينة هي التي تحدد الدلالة، وليس مجرد اللفظ.

وفي هذا الاتجاه ذهب أحد علماء الغرب وهو « (Bréal) في كلامه عن (تحديد المعنى) ذلك المصطلح الذي استعمله من قبله (Whiteney) إلى أنه من الملاحظ أن التطور من الاتساع إلى التضييق، هو التطور الطبيعي لتاريخ اللغة (وهذا ما ذهب إليه الأصوليون من قبل في تحديد الدلالة يظهر في قولهم المشهور «ما من عام إلاّ ويتخيل فيه التخصيص»). أما الطريق المضاد وهو توسيع المعنى فإنه يوجد بدرجة قليلة، وحيثما وجد فهو مرتبط بأحداث تاريخية»[٤].

وهنا يمكننا أن نرجع ذلك أيضاً إلى ما هو مأثور من الأمثال العربية التي نشأت نتيجة أحداث معينة، ثم أخذت بعد ذلك صفة العموم والشمول. كما في قولهم (رفع عقيرته) لمن طلب الاستغاثة. وتلك القولة مرتبطة بحادثة معينة، وهي أن أحدهم كان قد أصيب في رجله فرفعها إظهاراً لهذا الاعتداء، وبغية في أخذ الثأر.

وإن وجود التشابه بين نظرية «العام والخاص»، وما انتشر لدى العرب من الأمثال، وبين نظرية «التضييق والتوسيع» فيما يتعلق بالدلالة اللغوية – مما

---

(١) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين جـ ٤ ص ١.

(٢) الآية ١٧٥ سورة آل عمران.

(٣) الآية ٢٣ سورة النساء.

(٤) A.S.Diamond: The history and Origin of Language P. 175.

أثاره بعض علماء الغرب - يدفعنا إلى القول بأن ما قام به العلماء العرب - والأصوليون بخاصة - يعتبر أساساً لما ذهب إليه علماء الغرب في هذا المجال، وذلك لتقدم الأبحاث الأصولية من الناحية الزمنية.

ومن تلك الأبحاث التي عرضنا لها نجد أن الأصوليين في تناولهم للعموم والخصوص، وما يلاحقهما من التعريف والتنكير، واستغراق المفرد والجمع، ونحوه. شديد الصلة بعلم المعاني.

وتلك الأبحاث البلاغية في المدرسة الأصولية جعلت السكاكي[١] يذهب إلى أن علم الأصول من العلوم التي تُجتنى منها ثمرات علمي المعاني والبيان. كما يقول أيضاً: «بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه. من أي علم هي؟، ومن يتولاها؟[٢].

«وهؤلاء الأصوليون كما نعرفهم، إنما غايتهم من هذا الدرس كله أن يخدموا الجانب العملي من الاجتهاد في استخراج الأحكام»[٣].

إلَّا أن أبحاثهم كان يسيطر عليها المنهج العقلي، والأسلوب المنطقي في تفكيرهم ودراستهم، وبهذا كله أيضاً تأثر تناولهم للبلاغة وأبحاثها ومسائلها.

ومن المباحث اللفظية التي تعرّض لها الأصوليون مما يلحق بالعام والخاص. اللفظ المطلق، واللفظ المقيّد.

فاللفظ المطلق هو عبارة عن اللفظ الخاص الشائع في جنسه من غير شمول لعدد ما، ولا تعيين. كلفظ (حيوان) فهو خاص بالجنس (أي من الخاص النوعي) ويدل على أمرٍ واحدٍ شائع في جنسه دون حصر.

ونلمس هنا تمييزاً للمطلق ربما يخلطه بمفهوم العام (الذي يدل على الشيء مع تعرض للكثرة الشاملة التي يمكن حصرها إذا خصص)، والمطلق لا يخصص.

---

(١) السكاكي: مفتاح العلوم ص ١٧٨ (بتصرف). ط. التقدم/القاهرة.

(٢) نفس المرجع. ص ١٧٩.

(٣) الأستاذ أمين الخولي: فن القول. ص ٧٤. ط. الحلبي/القاهرة ١٩٤٧.

وقد نجد كثير شبه بين النكرة والمطلق، «والأظهر أنه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الأصوليين، لأن تمثيل جميع العلماء للمطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق»[١].

إلاَّ أن بعض الأصوليين يفرّق بين المطلق والنكرة، بأن المطلق يدل على الماهية من حيث حقيقتها، أي بالنظر إليها في ذاتها. أما لنكرة فهي تدل على الماهية بقيد الوحدة الشائعة.

ونلحظ هنا فرقاً دقيقاً بينهما يكمن في دلالة اللفظ من حيث الإطلاق لا في صياغته.

واللفظ المقيد هو اللفظ الذي خرج عن الشيوع بوجه ما، كما جاء في قوله تعالى: «فتحرير رقبة مؤمنة»[٢]، فلفظ (رقبة) خاص مطلق، قيد بقيد لفظي يقلل شيوعه، وهو الصفة التي لحقته، فهو ما يدل على ماهية الشيء مع قيد من القيود.

والفرق بينه وبين الخاص يتضح في أن الخاص قد يكون لفظاً مستقلا يظهر فيه التعرض للوحدة كلفظ (إنسان)، أما المقيد فهو مخصص بلفظ خارج عنه.

وعلى هذا نجد أن المطلق والمقيد يتعلق باللفظ الخاص، فقد أورده الأستاذ على حسب الله في كتابه «أصول التشريع الاسلامي» في باب إطلاق الخاص وتقييده.

ومن مشكلات الدلالة اللفظية التي عرضت للغة العربية مشكلتا الترادف والاشتراك، وهما ظاهرتان لحقتا بالتطور الدلالي للغة، ويرجع الدكتور ابراهيم أنيس في كتابه «دلالة الألفاظ» سببهما إلى عناية العرب القدماء بموسيقى اللفظ، وانصرافهم إلى تلك الموسيقية عن ملاحظة الفروق الدقيقة في

---

(١) يحيى الرهاوي: حاشية الرهاوي من علم الأصول. ص ٥٥٨ (بهامش شرح المنار).

(٢) الآية ٩٢ سورة النساء.

الدلالة، وقد أدى ذلك إلى أنّ كثيراً من الألفاظ التي كانت تعبر عن معان متقاربة، قد ازدادت قرباً واختلط بعضها ببعض، وأصبح العربي يضحي بتلك الفروق في الدلالة حتى يتمكن من نظم قوافيه وتنسيق أسجاعه، وغدت العناية بمسموع اللفظ تؤثر كثيراً في الدلالة وتفقدها الدقة والإحكام، وأصبحنا نرى الأدباء يستعملون الألفاظ في معنى يحوطه بعض الغموض، فلا نكاد ندرك له حدوداً مما يمكن أن يوصف معه بميوعة الدلالة، أو عدم استقرارها.

وقد أدّى هذا بدوره إلى تجاهل التطور الدلالي. ولكن النظر الأصولي كان يتوجه إلى الألفاظ بصورها، ونسقها على أنها طريق التوصيل للفكر الإنساني، ودليل صحته أو خطئه، ومن هنا كان الحرص شديداً على استقراء الدلالة من خلال الألفاظ تحديداً لها ومحاولة للربط بين اللفظ ومسماه.

وقد أشار الامام الشافعي إلى مسألة الترادف والاشتراك إشارة خاطفة في قوله: وتسمى (العرب) الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة (وهو الترادف)، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة (وهو الاشتراك).

إلاّ أنا نجد هذا التقسيم موسّعاً شاملاً عند الغزالي، إذ يقول: «إن الألفاظ المتعددة بالاضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل، ولنخترع لها أربعة الفاظ وهي: المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشتركة»[1].

ونلحظ هنا تقديراً للاختلاف الدلالي وملاحقة الألفاظ لمعانيها مما يتميز به البحث الأصولي في مجال اللغة.

فالأصوليون يعرفون الترادف: بأنه عبارة عن توارد الألفاظ المفردة على مسمى واحد بحسب أصل الوضع، فتدل على معنى واحد من جهة واحدة كالليث والأسد، يُطلقان على الحيوان المعروف، وكل منهما يحمل الدلالة عليه من غير فرق، وهذا هو المعنى الحقيقي للترادف، إذا قلنا بأنه اتحاد تام في المعنى.

---

(١) الغزالي: المستصفى. جـ ١ ص ٣١.

وإذا كنا نلحظ فروقاً في الدلالة بين ألفاظ النصوص المختلفة مهما كانت طفيفة، إلّا أنّ ذلك لا يعد من المترادفات.

وظاهرة الترادف لا يمكن إنكارها في اللغة العربية باستقراء مفردات تلك اللغة، ولكن الأصوليين تنبهوا في تلك الفترة الباكرة من الحياة اللغوية إلى تحديدها، وحصرها في المجال الحقيقي لذلك المفهوم.

وقد أثير خلاف كبير فيما إذا كان الترادف واقعاً في اللغة من عدمه، فمن ذهب إلى عدم وقوعه استند إلى أن هذا يعتبر تساهلاً في التفرقة بين دلالات الألفاظ، وتهوينا لأمر الدقة في الاستعمال ومنهم: الراغب الأصفهاني في مقدمة مفرداته.

ويرجعون ذلك إلى أمور منها: الاختلاف في الذات والصفة كالإنسان والناطق، أو الصفة وصفة الصفة، كالمتكلم والفصيح.

فلو وقع الترداف في مثل هذه الأمور لضاعت الفائدة في تحديد الدلالة، إذ الغرض من وضع الألفاظ هو اختصاص كل لفظ بمعنى معين.

وقد أورد الشوكاني «بأن من قال بالترداف في ذلك فهو تكلف ظاهر وتعسف بحت.»[1]

أما من ذهب إلى القول بالترداف فيعتبر أن هذا تيسير في اللغة وتوسيع لدائرتها.

وحسماً لهذا النزاع، يشير الغزالي في قولته التي ذكرناها أن هناك ألفاظا متباينة تدل على مسميات مختلفة سواء أكانت متحدة بالذات كالانسان والناطق، أم مختلفة بالذات كالزجاج والخشب (مثلاً). وإن كان النوع الأول قريب الشبه بالمترداف إلّا أنه لا يعد منه، كما يشير إلى التباس المترداف بالمتباين، فقد يتبادر إلى الذهن إذا أطلقت أسامٍ مختلفة على شيء واحد باعتبارات مختلفة أنها مترادفة كالسيف، والمهنّد، والصارم؛ مما نجد أمثاله في لغة العرب، فالمهنّد فيه

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول. ص ١٩.

نسبة إلى الهند مقرّ صناعته، والصارم فيه زيادة في الحدة، وتلك أسامٍ متباينة وليست مترادفة، إذ ترتبط الدلالة المستفادة منها بصفة زائدة تظهر في المسمى فتميزه عن غير. ففي التباين مفارقة وإن دقّت، وفي الترداف موافقة تامة.

وعلى هذا فالتصور الأصولي يتميز بالدقة في التقسيم اللفظي لتحديد وضبط الدلالة، فتجد الأصوليين يسمون الألفاظ التي تطلق على أعيان متغايرة وتتفق في صفة عامة - يحمل اللفظ الدلالة عليها -: بالمتواطئة، كلفظ (الرجل) فهو يطلق على بكر، ومحمد، وخالد (مثلا)، واسم (الجسم) يطلق على السماء، والأرض، والانسان بطريق التواطؤ، لاشتراكها في صفة واحدة وهي الجسيمة.

ومن ألفاظ اللغة ما تمرّد على التغير والتطور فبقي على حالته يطلق على أكثر من معنى، وهي الألفاظ المشتركة، وتتصف تلك الألفاظ بالندرة في اللغة العربية إذا قيست بالألفاظ المترادفة.

وقد عرّف الشوكاني الاشتراك اللفظي بأنه «اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أوّلاً.»[١]

فالمقصود هو إطلاق اللفظ على حقيقتين، وليس على أحدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز كلفظ (الخال) مثلا فهو«أخو الأم»،وهو«الشامة في الوجه»،وهو الأكمة الصغيرة (أي التل، وهو ما دون الجبل)، وذلك إطلاق للفظ بوضعه الأصلي على دلالات مختلفة، وقد يدل المشترك أيضا على المتضادين كلفظ (الناهل) للعطشان والريّان.

ولما كان المشترك قريب الشبه بالمتواطىء من جهة إطلاق كل منها على مسميات مختلفة، إلاّ أن تلك المسميات في المتواطىء تشترك في معنى واحد، أما في المشترك فتختلف معانيها.

وقد اختلف كذلك في وقوع المشترك في اللغة، فمَن أنكر وقوعه فإنما

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول ص ١٩.

يعزي ذلك إلى أنَّ الألفاظ إنما وضعت لتحديد المعنى وفهمه، فإذا وضع لفظ لمعانٍ كثيرة قلّما يفهم المراد منها إذا خفيت القرينة الدالة. كما أن وقوع الاشتراك ينجم عنه إجمال، وإبهام في اللفظ إذا لم يبينّ.

والاشتراك يقع بين الضدين، ولكن مفهوم التسمية يقتضي التوحُّد، أما التضاد فإنه يقتضي التباين، وفي هذا منافاة فلا يقع الاشتراك.

وقد أجيب عن ذلك بأن التوحّد إنما هو من جهة اللفظ، أما التباين فهو من جهة المعنى، إذ المشترك هو لفظ واحد تتكالب عليه معانٍ ذات دلالات مختلفة.

وقد أشار أستاذنا الدكتور حسن ظاظا إلى أنه «إذا وصل التباين بين معنيين مشتركينْ في لفظ واحد إلى درجة التناقض والتعاكس، اعتبر هذا اللفظ من الأضداد»[1]. كما في لفظ (الجون) وإطلاقه في لغة العرب على الأبيض والأسود، فنجد أن اللفظ واحد وإنما التباين هو من جهة الدلالة.

وهكذا يتضح من تلك التقسيمات التي بحثها الأصوليون في مؤلفاتهم أنهم دقّقوا النظر والبحث في اللفظة المفردة تحديداً لدلالتها ، وإن كانت تلك اللفظة أداة تخيل وجمال أسلوب عند الأديب، إلاّ أنها عند الأصولي لفظة علمية تنضبط بها الفكرة، وتحدد بها الدلالة.

وتناول الأصوليون موضوع الحقيقة والمجاز، وهو موضوع من أدق وأوسع مراحل التطور الدلالي للألفاظ، وإن كانت الدراسة الأصولية تدور حول النصوص الشرعية إلاّ أن تلك النصوص هي لغة العرب وما تصالحوا عليه. وإنني أقصد هنا المجاز اللغوي (من استعمال لفظ مكان لفظ آخر لصلة بينهما)، وليس المجاز البلاغي الذي تلمّس فيه العلماء عناصر الجمال في الأسلوب.

وقد ناقش الأصوليون آراء اللغويين في وقوع المجاز، فمن اللغويين من قال بعدم وقوعه، ومنهم أبو علي الفارسي، وأبو اسحاق الاسفرائيني، كما ذهب ابن جني إلى أن أكثر اللغة مجاز، وحاول كل فريق تبرير مذهبه،

(١) د. حسن ظاظا: كلام العرب ص ١١٢. دار المعارف ١٩٧١.

وإن كان لا يهمنا في كثير أن نعرض لهذه الآراء، إلاّ أن مسار البحث يجعلنا نهتم بما اتجه إليه الأصوليون.

فقد قرروا وقوع المجاز في اللغة إذ نجد الشوكاني (وهو أصولي متأخر) يقول: «. . . وما أظن مثل أبي علي الفارسي يقول ذلك (عدم وقوع المجاز) فإنه إمام اللغة العربية الذي لا يخفي على مثله مثل هذا الواضح البينّ الظاهر الجلي، وكما أن المجاز واقع في لغة العرب فهو أيضا واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير وقوعا كثيرا، بحيث لا يخفي إلاّ على من لا يفرّق بين الحقيقة والمجاز، وقد روى عن الظاهرية نفيه في الكتاب العزيز، وما هذا بأول مسائلهم التي جحدوا فيها جحوداً يأباه الانصاف، وينكره الفهم، ويجحده العقل»[1].

ويذهب الشوكاني كذلك إلى إثبات وقوع المجاز بما يلازم الألفاظ من القرائن عند استعمالها في غير ما وضعت له، فيشير إلى أنّ اللفظ الذي لا يفيد إلاّ مع قرينة هو المجاز، وإذا صاحبت القرينة اللفظة فلا يقال إنها حقيقة لأنّ دلالة القرينة ليست دلالة وضعية. كما في لفظ (البأس) مثلا، الذي كان يطلق في الأصل على الحرب، ثم استعمل في حالة الشدة بعامة، والقرينة هنا هي صعوبة الموقف وخطورته، فاستعملت اللفظة في الحالة الأخيرة عن طريق التجوز بتعميمها على كل موقف يتميز بالشدة.

والواضح أنهم لا يتناولون قضية الحقيقة والمجاز في اللغة من ناحية الوضع الأول للألفاظ، وإنما ينظرون إليها من ناحية الاستعمال واستقرار الدلالة مما يحدد حقيقة اللفظة أو مجازها، وفي ذلك يقول الآمدي: «الألفاظ الموضوعة أولا في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازا، وإلاّ كانت موضوعة قبل ذلك الوضع، وهو خلاف الفرض، وكذلك كل وضع ابتدائي حتى الأسماء المخترعة ابتداء لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم، إنما تصير حقيقة ومجازا باستعمالها بعد ذلك»[2].

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٣.

(٢) الآمدي: الاحكام في أصول الأحكام جـ ١ ص ٢٦.

فالحقيقة يكتسبها اللفظ عن طريق الاستعمال إذا استقرت دلالته وأصبحت مرتبطة به، أما المجاز فهو اكتساب اللفظ للدلالة عن طريق الاستعمال أيضا، ولكن في غير ما وضع له.

وقد استرعى نظري هنا ما أثاره الأستاذ الدكتور ابراهيم أنيس في قوله: «... وبحوث القدماء على استفاضتها، ودقتها، وحسن عرضها قد تجاهلت أمراً هاما، هو في الواقع، الأساس للحكم على الدلالة، ذلك هو أثرها في الفرد حين يسمع اللفظ أو يقرأه، فهو وحده الذي يستطيع الحكم على الحقيقة والمجاز، ذلك لأن الحقيقة لا تعدو أن تكون استعمالا شائعا مألوفا للفظ من الألفاظ، وليس المجاز إلّا انحرافا عن ذلك المألوف الشائع.»(١)

فإن كان يقصد في ذلك بحوث القدماء من اللغويين، إلّا أننا نرى الأصوليين - كما جاء في قول الآمدي الذي أوردناه سالفا - أنهم قد تنبهوا إلى أهمية الاستعمال في اطلاق الحقيقة والمجاز على الألفاظ، ويمكن تحديد اتجاههم في ذلك إلى أصالة الدلالة بشيوعها واستقرارها في الاستعمال، أو فرعيتها (أي مجازها) بانحرافها عن ذلك الاستعمال.

وعلى هدى من هذا العرض فلا معدي من أن نقول بوضوح الدقة، وأصالة البحث اللغوي في البيئة الأصولية، وقد سلك الأصوليون فيه كل مسلك، وعلى هذا فالأصوليون يقسّمون الحقيقة إلى لغوية، وعرفية، وشرعية، فالحقيقة اللغوية هي استعمال اللفظ فيما وضع له أولا كلفظ (شجرة) الموضوع للنبات المعروف بهذا الاسم. أما العرفية فهي إستخدام اللفظ فيما وضع له بعرف الاستعمال كلفظ (الدابة) وقصره على ذوات الأربع عُرفاً، بعد أن كان استعماله لكل ما يدب على الأرض. ومن أمثال ذلك من الألفاظ مما تنزوي دلالتها الأولى، أو تكاد. وعندئذ يأخذ اللفظ مدلولاً آخر عن طريق التعميم أو التخصيص أو ما إلى ذلك.

---

(١) د. ابراهيم أنيس. دلالة الألفاظ. ص ١٢٤.

والحقيقة الشرعية عبارة عن استعمال الاسم الشرعي فيما وضع له أولا في الشرع كالصلاة والحج(*)، فاكتسبت تلك الألفاظ وضعا مستقرا، وأضحت حقيقة فيما وضعت له إما بالوضع في اللغة أو بالاستعمال الشائع أو بوضع الشارع لها في الشرع.

والمجاز في اصطلاح الأصوليين هو عبارة عن انتقال اللفظ إلى غير ما وضع له لوجود علاقة بين محل الحقيقة، ومحل المجاز، وهو أيضاً، إما لغوي أو عرفي أو شرعي.

فالمجاز اللغوي كانتقال الاسم من الحقيقة اللغوية إلى المجاز اللغوي كما في إطلاق لفظ (الانسان) على الناطق عموما عن طريق التجوّز، والمجاز العرفي كاستعمال لفظ (الدابة) لكل ما يدب على الأرض بعد استقراره عرفا بذوات الأربع، وذلك بالنظر إلى مبدأ التجاوز وهو انتقال اللفظة إلى غير موضعها.

أما المجاز الشرعي فهو كاستعمال لفظ (الصلاة) الذي استقر في الشرع بدلالة خاصة تحوي أقوالا، وأفعالا تؤدي بصورة معينة، ثم يستعمل هذا اللفظ للدعاء.

وقد أشار الأصوليون إلى علامات يعرف بها المجاز، ومن تلك العلامات:

- وجود صفة مشتركة بين ما وضع له اللفظ للدلالة عليه أصلا وبين ما نقل اليه. كصفة القوة واشتراكها بين الشجاع والأسد، مما يسوّغ لنا اطلاق لفظ الأسد على الشجاع.
- وجود زيادة في الأسلوب، كما في قوله تعالى: «ليس كمثله شيء»[1] فالكاف الزائدة حققت عدم المثلية، فهي لم تستعمل فيما وضعت له أصلا وهو التشبيه، والواضح أنها حققت عدم تكرار الصورة في غير المتصف بها.

(*) يرجع إلى صفحة ٧٨ من هذا الفصل.

(١) الآية ١١ سورة الشورى.

وفي ذلك يقول النسفي: «إن كلمة التشبيه كررت لتأكيد نفي التماثل، فتقديره (ليس مثله شيء)، وقيل (مثل) زيادة، وتقديره (ليس كهو شيء) كقوله تعالى: «فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به»[١]، وهذا لأن المراد هو نفي المثلية»[٢].

- وجود نقص في الأسلوب بحيث لا يترتب على هذا النقص إخلال في الفهم، كما جاء في قوله تعالى: «واسئل القرية»[٣] والمقصود (أهل القرية) فترتب على النقص في الأسلوب الأول مدلول لم يتضمنه وهو (أهل)، وتحمل القرينة على ذلك بالعقل، وهو من باب اطلاق المحل على الحالّ فيه، وقد تعود العرب استخدام هذا الأسلوب.

إلا أن المجاز لا يطلق بصفة عامة على أمثاله مما ذكرناه، ففي قوله تعالى: «واسئل القرية»، والمراد (أهل القرية) فإن هذا لا يصح لكل الجمادات، فلا يقال (سل البساط) أو (سل الكرسي)، وإنما يقال (سل الطلل) أو (سل الربع) وذلك لقربه من المجاز المستعمل في البيئة والعصر مما يتطلب معه مراعاة استعمالات البيئة عند استخدام المجاز.

كما أن المجاز أيضا لا يصح الاشتقاق عليه، فلفظ (الأمر) اذا استعمل في الحقيقة اشتق منه اسم (آمر) باعتباره اسم فاعل من الأمر المقصود حقيقة في الوضع. وعكس ذلك، إذا استخدم (الأمر) بمعنى (الشأن) وهو استخدام مجازي، فيمتنع الاشتقاق، كما جاء في الاستخدام القرآني «وما أمر فرعون برشيد»[٤]. أي ليس شأنه صوابا.

ومن ذلك أيضا اختلاف صيغة الجمع على الاسم فلفظ (الأمر) يجمع في الحقيقة على (أوامر)، ويجمع في المجاز على (أمور)، فاختلاف صيغة الأمر هنا

(١) الآية ١٣٧ البقرة.

(٢) أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير سورة الشورى) حـ ٤ ص ٩٧. ط. /صبيح/١٩٤٨.

(٣) الآية ٨٢ سورة يوسف.

(٤) الآية ٩٧ سورة هود.

أكدت الانتقال من المعنى المتواضع عليه في الأصل، وإحالته إلى المعنى الآخر الذي يقصد به في حالة الأفراد (شأن)، وفي حالة الجمع (شؤون). فاختلاف البنية قرينة للتحول إلى المجاز.

وكذلك إذا استعمل اللفظ ولم يكن له متعلق كلفظ (القدرة)، فإنه اذا استخدم صفةً لله تعالى كان لها متعلق وهو المقدورات، وهذا استخدام حقيقي، أما إذا أطلق على النبات تعجبا في قولنا (أنظر الى قدرة الله) فالنبات مقدور وليس قدرة، ولا متعلق له، وذلك استخدام مجازي.

وقد أشار الغزالي إلى تلك العلامات إشارات طفيفة تناولتها هنا بشيء من التفصيل والتحليل إلى حدٍ ما.

ويختتم الأصوليون بحوثهم في الحقيقة والمجاز بالاشارة إلى أن هناك نوعين من الكلام لا مجاز فيهما.

- الأعلام باعتبارها أسامٍ وضعت للتمييز بين الذوات، وليس للتمييز بين الصفات. إلّا أنه قد يتخذ من بعض الألفاظ الموضوعة للصفات أسماء للأعلام، فيكون ذلك عن طريق المجاز، كالأسود بن الأبيض، «وهو أحد الصحابة»(*).

  وعلى هذا الوجه لا يراد باللفظ الصفة التي وضع لها أصلا وانما يراد به المجاز باستخدامه اسم لعلم.

- الأسماء التي لا يحدّ من عموميتها شيء، وتقتصر في الدلالة على المقصود منها فحسب، كلفظ (المعلوم والمجهول)، وتلك لا يدخلها المجاز بحال.

وهكذا نجد عامل التطور يدور باللفظ على ألسنة الناطقين به، لا يستقر على حالٍ، ولا يستأثر بدالّ. «فالألفاظ لم تخلق لتحبس في خزائن من الزجاج أو البلّلور، فيراها الناس من وراء تلك الخزائن، ثم يكتفون بتلك الرؤيا العابرة، ولو أنها كانت كذلك لبقيت على حالها جيلا بعد جيل دون تغيّر أو

(*) كان رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، اسمه الأسود فسماه النبي «أبيض» (أسد الغابة في معرفة الصحابة) جـ ١ ص ١٠٨. ط. /الشعب.

تحول، ولكنها وجدت ليتداولها الناس، وليتبادلوا بها في حياتهم الاجتماعية كما يتبادلون بالعملة والسلع، غير أن التبادل بها يكون عن طريق الأذهان والنفوس تلك التي تتباين بين أفراد الجيل الواحد، والبيئة الواحدة في التجربة والذكاء، وتتشكل وتتكيف الدلالة تبعا لذلك»[1].

(١) د. ابراهيم أنيس: دلالة الألفاظ. ص ١٣٠.

الفصل الرابع

المعنى عند الأصوليين

المحتوى

- المعنى الافرادي والمعنى التركيبي.
- المقاصد.
- التأويل.
- الاجتهاد والخلاف (نبذة مختصرة).
- البيان.
- أنواع الدلالة.

يقول ابن جني «إن العرب كما تعني بألفاظها؛ فتصلحها، وتهذبها وتراعيها... فإن المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها وأفخم قدرا في نفوسها.[١]»

فاللسان العربي في عرف مستمر يهذّب الألفاظ، ويفاضل بينها من أجل المعاني، وهناك قولة الجاحظ المعروفة (واعلم أن المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العرّبي والعجمي، وإنما يتفاضل الناس في التعبير عنها) فالمعاني أمامهم وإنما المفاضلة تتم عن طريق صياغة اللغة صياغة متينة، بحيث لا يفلت من زمام اللفظ أي جزء من أجزاء المعنى.

وقضية المعنى تختلف عن قضية اللفظ، فهي تمتد إلى غير حدود، أما الألفاظ فمحصورة محدودة، ولقد تفرعت وتشعبت عنها المعاني الكثيرة.

وقد ارتبط علماء الأصول بلسان العرب، وليس لهم أن يحيدوا عنه، إذ به نزلت شريعة السماء، فقصدوا إلى العناية بالمعنى المفهوم من الخطاب.

فكلما تناول الأصوليون الألفاظ المفردة متبعين دلالتها منذ الوضع الأول، وما اعترى تلك الدلالة من تغير، أوانتقال فيما رسموه من حدود - وهو موضوع الفصل السابق - تناولوا كذلك المعنى المفهوم من التراكيب، والذي لا يقتصر على معاني المفردات في حد ذاتها.

فاللفظة المفردة لها دلالة قد تختلف إذا وردت في أسلوب، وحينئذ فالسياق وحده هو الذي يستطيع أن يبينّ المقصود من تلك الألفاظ.

---

(١) ابن جنى: الخصائص جـ ١ ص ٢١٥.

وهذا موضوع تنبه إليه الحرب قديما، فنجد عبد القادر الجرجاني في تناوله لفكرة النظم يرى: أن للألفاظ دلالة أولى، ولها عند النظم دلالة ثانية. كما نجد الأصوليين كذلك يتناولون هذا الموضوع في محاولة لتحديد تلك الدلالة الثانية للألفاظ وتوجيهها بما يتفق وقصد الشارع.

وكل هذه الاتجاهات كان لها أثر كبير في توجيه الدراسات الحديثة، إذ يقول استيفن أولمان (Stephen Ullmann): «إن نظرية السياق، إذا طبقت بحكمة، تمثل حجر الأساس في علم المعنى، وقد تفضي بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة في هذا الشأن:

إنها (مثلاً) قد أحدثت ثورة في طرق التحليل الأدبي، ومكنت الدراسة التاريخية للمعنى من الاستناد إلى أسس حديثة أكثر ثباتا، كما أنها قد قدمت لنا وسائل فنية حديثة لتحديد معاني الكلمات.»[١]

واللغة – في تصور الأصوليين – ألفاظ دالة على معان، ومن حيث هي كذلك يمكن استمداد المعاني من ألفاظها بطريقتين: إما بالحصول على المعنى المطلق (الذي لم يقيد بقيد خارجي) عن طريق الألفاظ والعبارات المطلقة، وهنا تظهر الدلالة الأصلية للفظ. وإما بالوصول إلى المعنى عن طريق الألفاظ، والعبارات المقيدة، وهنا تظهر الدلالة التابعة.

وطرق الوصول إلى أحكام الشريعة عند الأصوليين هو من جهة كونها بلسان العرب، لا من جهة كونها كلاماً فقط، وهو اعتبار شامل لما تدل عليه الألفاظ بالمعنى الأصلي المرتبط بها، وما تدل عليه بالمعنى التبعي، وهو المفهوم من التركيب.

وهذا منهج قد وَضع أساسه الإمام الشافعي في رسالته عندما تعرض لإثبات عربية القرآن، وأصبح عند الأصوليين المتأخرين منهجا تحليلياً في فهم النصوص الشرعية، أساسه اللسان العربي.

---

(١) Stephen Ullmann: دور الكلمة في اللغة: ترجمة د. كمال محمد بشر. ص ٥٥، ٥٦.

واللفظ يحمل معنى إفرادياً خاصا به يدل دلالة واضحة تظهر بظهوره، وتختفي بخفائه، وهو ما لا يحتاج إلى كبير عناء في الوصول إلى ما يدل عليه. كما أنه يحمل معنى تركيبيا من خلال وضعه في الأسلوب قد يختلف عن المعنى الأصلي.

واللفظ في ذلك هو وسيلة تحصيل المعنى، والمعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه.

ومن هنا وجه الأصوليون عنايتهم إلى معرفة قصد المتكلم وتحديد مرماه، وأفردوا لذلك أبوابا في بحوثهم تناولوا فيها قصد الشارع، وقصد المكلّف (وهو قصد الخطاب في عمومه)، مما ينبيء بخطورة المسألة ودقتها في تقرير الحكم.

وكان الهدف من ذلك؛ أن لا تتصادم الفتوى بمعنى من كتاب الله، أو تتعارض مع سنة رسوله، أو تناقض مقصدا من مقاصد الشريعة التي تهدف إلى إقرار العدل بما يساير المصلحة العامة.

فنجدهم (مثلاً) «يستدلون على فساد البيع وقت النداء (لصلاة الجمعة) بقوله تعالى: «وذروا البيع» مع أن المقصود إيجاب السعي، لا بيان فساد البيع»[1]. وتلك دلالة بالمعنى التبعي، أو المفهوم من المعنى التركيبي مع مراعاة القصد الشرعي.

فلمعرفة قصد الخطاب دخل كبير في توجيه الدلالة، ومحاولة تحديدها، مهما اختلفت صورة اللفظ. فقد جاء في قوله تعالى: «وما يخدعون إلاّ أنفسهم[2]» وفي قراءة «وما يخادعون إلاّ أنفسهم»، مما لا تفاوت فيه بحسب فهم ما أريد من الخطاب.

وقد نجد ذلك كثيرا عند العرب، فقد أورد الشاطبي أنه قد «حكى ابن

---

(١) أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في أصول الأحكام (تحقيق محمد محي الدين) جـ ٢. ص ٦٩. ط. المدني/القاهرة ١٩٦٩.

(٢) الآية ٩ سورة البقرة.

جني عن عيسى بن عمر، وحكى عن غيره أيضا. قال: سمعت ذا الرمة ينشد:

وظاهِرْ لها من يابس الشخت واستعن: عليها الصَبا واجعل يديك لها ستراً(*)

فقلت: أنشدتني (من بائس)!. فقال: يابس، وبائس واحد(**) فأنت ترى ذا الرمة لم يعبأ بالاختلاف بين البؤس واليبس. لما كان معنى البيت قائما على الوجهين، وصوابا على كلتا الطريقتين. وقد قال في رواية أبي العباس الأحول: البؤس واليبس، واحد، يعني بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة»(١)

والهدف من ايراد هذا النص، هو إظهار العناية بقصد المتكلم دون الوقوف عند اللفظ إلّا بما يحقق الغرض الذي سيق الخطاب من أجله.

والأصوليون قد انصرفت جلُّ عنايتهم إلى التطور الدلالي للألفاظ، وعلاقة بعضها ببعض، وأضافوا إلى ذلك إرادة الشارع وقصده مما يؤكد عناية البيئة الأصولية بالمضمون لا بالشكل.

فمهمة الأصولي هي استنباط الأحكام فهمًا لمعانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة. تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم.

فقوله تعالى: «اعلموا ما شئتم» هو للأمر في ظاهرة، إلّا أنه يقصد به المبالغة في التهديد والخزي، وتلك هي الدلالة الثانية، أو المعنى التبعي كما اصطلح عليه في البيئة الأصولية.

وبهذه المناسبة قد أورد ابن القيّم مثالا يوضح العناية الأصولية بقصد المتكلم. إذ يقول:

(*) الشخت: الشيء الدقيق. ظاهر: ضع شيئاً على شيء.
والمعنى: أن يضع الحطب اليابس فوق النار، ويستعين على إشعالها بريح الصبا، وجعل اليدين لها ستراً، مما يساعد على شدة الاشتعال.

(**) يابس بمعنى جاف. بائس بمعنى مسكين. وكلا المعنيين شريك في الضعف وقلة الخير.

(١) ورده الامام الشاطبي في الموافقات جـ ٢ ص ٥٧.

«إن النبي ﷺ قال: لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان[١]. إنما كان ذلك لأن الغضب يشوّش عليه قلبه وذهنه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين استيفاء النظر ويعمى عليه طريق العلم والقصد؛ فمن قَصَرَ النهي على الغضب وحده (وهو المفهوم من ظاهر اللفظ) دون الهمّ المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظمأ الشديد، وَشَغْل القلب المانع من الفهم. فقد قلّ فقهه وفهمه، والتعويل في الحكم على قصد المتكلم والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصل إلى معرفة مراد المتكلم. ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان،»[٢].

فالعناية بالمعنى يقصد بها التعرف على ما يريده المتكلم؛ والهدف من تلك الارادة فيما ذهب اليه الأصوليون هو تحقيق أهداف الشريعة وما ترمي اليه من الحفاظ على الدين والنفس والمال والعقل والنسل.

والشريعة - كما قال الشاطبي - هي: «في مواردها ومصادرها. . . كالطبيب الماهر يعطي الغذاء ابتداء على ما يقتضيه الاعتدال في توافق مزاج المغتذي مع مزاج الغذاء، ويخبر من سأله عن بعض المأكولات التي يجهلها المغتذي. أهو غذاء أم سم أم غير ذلك.؟ فإذا أصابته علة بانحراف بعض الأخلاط، قابله في معالجته على مقتضي انحرافه في الجانب الآخر، ليرجع إلى الاعتدال، وهو المزاج الأصلي، والصحة المطلوبة. وهوغاية الرفق والإحسان والإنعام من الله تعالى.»[٣]

فقد أجمل في هذا النص أهداف الشريعة التي يرمي المتعرض للنص إلى

---

(١) الحديث بطريق السماع. باب «ذكر ما ينبغي للحاكم أن يتجنبه» ورد بنسخة النسائي جـ ٧ ص ٢٠٩. مطبعة الحلبي - القاهرة ١٩٦٤.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين جـ ١ ص ١٨٨.

(٣) الشاطبي: الموافقات جـ ٢ ص ١١٩.

تحقيقها، والتقاء شعابها على وحدة المصلحة الانسانية. ومن هنا انصرفت عناية الأصوليين إلى إدراك لغة النص، والتعرف على أسرارها في التعبير عن المعاني، ومعرفة ما تشير إليه من قريب أو بعيد. فاللفظ والمعنى في تصور الأصوليين هما دليل الحكم.

فالجانب اللغوي في الأبحاث الأصولية قوامه العناية بالألفاظ، والتراكيب بحثا عن الدلالة، وضبط هذه الدلالة بما يتفق وقصد الشارع، حتى يستطيع الأصولي تحديد طريق منضبط يمكن انسحاب الحكم الصحيح عليه في المسائل المعروضة.

وللألفاظ ظاهر وباطن، ولذا نجد العناية تنصرف إلى تلك الألفاظ يحوطها التدبّر والنظر. روى عن رسول الله ﷺ: «يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم»[1]. والمقصود بذلك هم الذين يتتبعون ظواهر الكلم دون إمعان فكر في مقاصده ومراميه، ولذا نرى الكثير من العلماء يذمّون رأي الظاهرية، ويقولون بأنه بدعة.

فأصحاب الرأي ينظرون إلى المعاني العامة مجردة عن ألفاظها، ولم يعملوا بخصوصيات الألفاظ. أما أصحاب الظاهر فيعملون بمقتضى اللفظ دون النظر إلى المعاني العامة. ويُبعدون ما يخص المعاني من الناحية القياسية.

وهنا واجهت الشريعة الاسلامية اتجاهين:

- اتجاه أصحاب الرأي الذين يضعون أمامهم الهدف التشريعي - وهو الحفاظ على مصالح العباد - ويصوّبون نحوه كل ما يعرض لهم من مسائل بتوجيه دلالتها إلى هذا الهدف. وإذا كان هناك أمر مخالف للهدف التشريعي يجب رده وإعمال المقتضى الكلي العام للتشريع وهو المصلحة الانسانية.
- اتجاه أصحاب الظاهر الذين يلتزمون بمقتضى النص ويذهبون إلى أن

---

(١) من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (أورده البخاري «كتاب التفسير» جـ ٦ ص ٢٤٤).

الشريعة إنما أتت بتلك النصوص لابتلاء المكلفين، أيهم أحسن عملا، وكل ما خالف النص لا اعتبار له.

ومن خلال هذا العرض يتضح لنا أن الأصوليين يعتمدون في تحديد الدلالة اللفظية على أسس ثلاثة:

أولها: النظر في الدلالة الأولى للفظة المفردة.

ثانيها: تتبع التطور الدلالي لتلك اللفظة، وما يظللها من المفاهيم التي تتوارد عليها بعرف الاستعمال.

ثالثها: مراعاة تحقيق أهداف الشريعة بالتعرف على قصد المشرع.

واتجاه المعرفة إلى تلك المقاصد اتجاه تناولته مختلف البيئات المعنيّة بدراسة اللغة العربية من بلاغية أو نحوية. «فإن سيبويه - وإن تكلّم في النحو - فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، ونحو ذلك، بل هو يبينّ في كل باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان، ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني.»[1]

وهكذا كانت تتقلب وجهات النظر حول النص بحثا وراء المقاصد، وأعتقد أن التأويل قد انزلق إلى الدرس الأصولي من هذا المدخل، فقد اعتمد عليه الأصوليون في إدراك الدلالة والتوصل إلى مقصودها.

وكانت مهمة التأويل في بادىء الأمر هي التوفيق بين النصوص التي تجمع في ظاهرها بين الاختلاف والتعارض مما أشار الإمام الشافعي إلى شيء منه في رسالته عند الكلام عن الحديث(*)، فقد لفت إلى ضرورة التأويل لإمكان التوفيق بينها، ولكنه لم يحدد لنا السبيل التي تتبع في ذلك، فعلم الأصول لم يكن قد وصل بعد إلى كمال نضجه كما ستجده في المرحلة المتأخرة. وأشار الإمام كذلك إلى أن التأويل مرتبط بالنص، وبلغته، وبالعقل الذي يتدبّر

---

(١) الشاطبي: الموافقات في أصول الأحكام جـ ٤ ص ٧١.

(*) واجع ص ٢٢ من الفصل الأول من هذا البحث.

الأمر فيه، ويتضح ذلك في ثنايا كلامه عن البيان. إذ يقول: «... فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها باتساع لسانها...، وأن فطرته أن يخاطب (بظاهر) يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدىء الشيء من كلامها يبينّ أول لفظها منه عن آخره، وتبتدىء الشيء الذي يبينّ آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الايضاح باللفظ، كما تعرف الاشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها.»[1]

وهكذا نجد قضية التأويل عند الشافعي ترتبط بالنص وبلغته، إلى جانب استعمال العقل، فكتاب الله نزل بلغة العرب، وينبغي أن يفهم بحسّهم، واللغة هي وعاء الفكر، فللعقل هنا موقف له أثره الكبير في التمييز، وإدراك الفروق.

كما يحتاج التأويل إلى وسائل من المعرفة لا تتاح إلاّ لمن تمرسوا بحياة الشريعة، وباللغة التي كتبت بها، ولهم إدراك قوي لوجوهها.

وعلى هذا تتضح لنا فكرة التأويل، وأثرها في فهم النص، إذ يَعرِض للألفاظ والتراكيب من حيث إفادتها للمعنى الذي يمكن الوصول إليه متسقا مع الفكرة العامة للأسلوب، وما بين ألفاظه من صلات.

فالشافعي ينبّه أيضاً إلى ضرورة دراسة لغة النص، وطاقاتها، وخصائصها، وأساليبها في الأداء؛ حتى يمكن التوصل إلى الدلالة بالمنطوق أو بالمفهوم.

والتأويل لم يعتمد على اللغة وحدها من حيث أدائها للمعنى، وإنما يضاف إلى ذلك حياة الشريعة، وظروف أهلها، وما يمكن أن ينطبق من نصوصها على ما يجدّ في الحياة من شئون، وكذا مراعاة التعبير بما تغير مدلوله من الألفاظ؛ ذلك أن النصوص كانت تعايش الحياة الاسلامية معايشة أصيلة.

---

(١) الشافعي: الرسالة ص ٥٢.

فالتأويل لم يكن من صنيع العصر المتأخر وحده. وفي ذلك يقول الآمدي: «إذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به، إذا تحقق بشروطه ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير»[١].

فمنذ أن نزل كتاب الله وتناوله الناس بالبيان، أصبح مدار نشاط عقلي ولغوي وديني واسع، وكان هذا النشاط يتميز بالدقة والحرص، بغية فهمه والتوصل إلى معانيه، فالتأويل لم يكن بدعة اخترعه الدارسون، ولكنه اتجاه فرضته مرونة اللغة العربية، وطواعيتها، وملاحقتها لمتجدد الأحداث، وهي تحمل أحاسيس المتكلم وتصوراته. مما جعلها أداة تعبير لكل ما يطرأ على الحياة الانسانية، وكان التأويل رباطاً يجمع بينها ويقرّب بين دلالاتها، وأن ما صنعوه أنهم اكتشفوا هذا الرباط، وحدّدوا مسالك سيره وشروطه؛ حتى أصبح لازماً لحياة الشريعة متصلة بحياة الانسان.

وقد عرّف الآمدي التأويل بأنه: «حمل للفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له بدليل يعضده»[٢]..

ومنه يتضح أن التأويل ترجيح لمعنى من المعاني الخارجة عن اللفظ دون قطع لأحدها، وبوجه من وجوه التخريج المتعارف عليها - والتي سنعرض لها - إذا صرفتها القرائن عن المعنى الأصلي.

والأصوليون لم يتهاونوا في قبول التأويل، بل تناولوه بشروط تحدده، وتبينّ وجه قبوله. قال الإمام الغزالي: «.. وليس كل تأويل مقبولا بوسيلة كل دليل، بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط»[٣].

وقد ساق كثيراً من الأمثلة موضحاً مما هو مقبول من التأويل،

---

(١) الآمدي: الاحكام حـ ٢ ص ١٩٩.
(٢) الآمدي: الاحكام حـ ٢ ص ١٩٩.
(٣) الغزالي: المستصفى حـ ١ ص ٣٨٦.

وما هو غير مقبول. ونورد هنا ما استقرّ عليه الأصوليون - من خلال الاستقراء - من شروط في قبول التأويل. وهي:

- أن يكون التأويل موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال، ومقصد الشارع.
- أن يقوم دليل على أن ما انصرف إليه اللفظ هو المعنى المراد مما يمكن حمله عليه.
- إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون القياس جليّاً لا خفياً، لأن القياس الجلّي تكون العلة فيه منصوصاً عليها، أما الخفي فهو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل، فالأول كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفف لهما، في قوله تعالى: «ولا تقل لهما أفٍ»[1]. بعلّة كف الأذى عنهما. والثاني كقياس القتل بالشيء «المثقل» على القتل بالشيء «المحدّد» (أي ما له حد)، وقد أضاف الآمدي شرطاً آخر يتعلق بمن يقوم بالتأويل، يظهر في قوله: «أن يكون الناظر المتأول أهلا لذلك»[2]. فيبدو أن الحكم على صنيع المتأوّل كان يعتمد على مقدار حسّه باللغة، وبصره بها، والإدراك النافذ لطبيعتها، فضلا عن الالتزام بالشروط المتعارف عليها كمعرفته بكتاب الله معرفة شاملة، بصيراً بسنة نبيّه.

ويؤكد ذلك أيضاً ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني حين تكلم عن التأويل المقبول وغير المقبول. فقال: «التأويل نوعان: مستكره، ومنقاد. فالمستكره ما يستبشع إذا سُبِرَ (فحص) بالحجة..، والمنقاد من التأويل ما لا معرض فيه للبشاعة.. وقد يقع الخلاف فيه بين الراسخين في العلم.»[3]، مشيراً بذلك إلى دقة الحرص في قبول التأويل، ومراعاة توجيهه الوجهة الصحيحة المقبولة.

---

(١) الآية ٢٣ سورة الاسراء.

(٢) الآمدي: الإحكام حـ ٢ ص ١٩٩.

(٣) مقدمة التفسير: الراغب الاصفهاني (ملحقة بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن) ص ٤٠٣. ط. الأولى/الجمالية/القاهرة ١٣٢٩هـ.

وحتى نستوضح موقف الأصوليين من التأويل وددْت أن أورد هنا مثالاً لتأويلٍ غير مقبول ذكره الامام الغزالي بين أمثلته التي ساقها في باب التأويل.

«قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل، ومثاله تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال. حيث قال رسول الله ﷺ: في كل أربعين شاة شاة[١]. فقال أبو حنيفة: الشاة غير واجبة، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان. قال: فهذا باطل، لأن اللفظ نص في وجوب الشاة، وهذا رفع وجوب الشاة، فيكون رفعاً للنص. فإن قوله تعالى: وآتوا الزكاة. للإيجاب. وقوله ﷺ: في كل أربعين شاة شاه. بيان للواجب، وإسقاط وجوب الشاة رفع للنص، وهذا غير مرضٍ عندنا»[٢].

فقول أبي حنيفة بأن الشاة غير واجبة، وتأويلها بالابدال في وجوب قيمتها تأويل بعيد - كما قال الأصوليون - وغير مقبول عند الغزالي. ويمكننا أن نعلل اتجاه الامام أبي حنيفة بأنه رجل حضري، والتعامل بالقيمة في بيئته أمر يتمشى مع طبيعة أهل الحضر. ولكن الشافعي، وبعض الأصوليين قد أنكروا ذلك، إذ أن اللفظ نص في وجوب الشاة «عيناً، لا قيمةً». وتأويلها رفع للنص.

والواضح أن قول رسول الله ﷺ قوي في ظهور الشاة عيناً، حيث إنه خصّها بالذكر، إلاّ أن الامام أبا حنيفة ذهب إلى تأويل بعيد، وهو دفع حاجة الفقراء مما يجوّز بذلك دفع القيمة.

وقد دار نقاش طويل بين الفقهاء في تلك المسألة ليس هنا مجال عرضه.

أما البيئات العلمية الأخرى فلم تكن تتشدد في قبول التأويل كما لاحظناه عند الأصوليين، ويتضح هذا إذا قارنّا الاتجاه الأصولي

---

(١) من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم - ورد في صحيح البخاري - باب وجوب الزكاة جـ ٢ ص ١٣٠ - دار مطابع الشعب. وفي نص الحديث «..ومن صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت (أي إذا بلغت) أربعين إلى عشرين ومائة شاة..».

(٢) الغزالي: المستصفى جـ ١ ص ٢٩٤.

بما أورده الأستاذ عباس حسن من أن البيئة البصرية من النحويين واللغويين «لجأوا إلى التأويل المصنوع، والتكلف المفسد، والوصف بالقلة ونحوها، فقلّ أن تجد قاعدة من قواعدهم سالمة من هذا البلاء، تراهم يذكرون القاعدة ويتبعونها بأمثلة خارجة عليها مخالفة لها. يتناولونها بالتأويل النافر، والتمحل البعيد، كي تساير قاعدتهم وتساوق مذهبهم، ومثلهم في هذا قليل من الكوفيين. وكأن القاعدة هي الأصل، والكلام العربي هو الفرع، فإن أعوزهم التأويل أسعفهم الحكم بالقلة أو الندرة أو الشذوذ أو ما شاءوا من أسماء كهذه يقضون بها على كل ما يخالف ضوابطهم وأحكامهم»[1].

ومن المعروف أن الأصوليين يقوّمون قضاياهم اللغوية على هَدى اللغة نفسها، فنراهم يتناولون التأويل بمقدار، وخاصة فيما يتعلق بالنص التشريعي.

وتنحصر تقسيمات الأصوليين للتأويل في ثلاثة:

- تأويل قريب: وهو ما يمكن الوصول إليه بأقل مرجح.
- تأويل بعيد: وهو ما يحتاج إلى مرجح قوي حتى يمكن التوازن بين بعد الاحتمال وقوة الدليل.
- تأويل متعذّر: وهو ما لا يحتمله اللفظ ويتعذر ترجيحه، وهذا غير مقبول.

وقد أحدث هذا التشدد في قبول التأويل وتقسيماته في البيئة الأصولية تطوراً محكمًا في الدلالة اللفظية؛ حقق ضبط الانتفاع بطاقات اللفظ، وتحديد الفكرة بإطار واضح لا يقود إلى إبهام.

وقد اتخذ التأويل عندهم مكاناً رحباً، إذ شمل كل أنواع التأويل التي عرض لها القرآن من ألفاظ وأعمال وأحداث.

---

(١) عباس حسن: اللغة والنحو (بين القديم والحديث) ص ٩١. دار المعارف/القاهرة ١٩٦٦.

ويُستعمل التأويل في مجالات مختلفة، فيكون تأويلاً عاماً، كما في لفظة (الكفر) فتارة تؤول بحملها على الجحود المطلق، وتارة تؤول على جحود الله تعالى بصفة خاصة. ولفظة (الايمان) كذلك تستعمل في التصديق بعامة، وتستعمل في تصديق دين الله بخاصة.

والتأويل لا يلجأ إليه إلاّ حين تدعو الضرورة إلى ذلك، وتلح الحاجة، أي عند وجود التضاد، والتعارض بين النصوص. فعندها ينظر الأصولي في مراد اللفظ لغير مدلوله الأول، وما يحفّ به من دلالات تختلف باختلاف البيئة والظروف. فقد لا يرتبط اللفظ بمعناه، وإنما يفهم من خلاله معنى آخر. ولما كانت المعاني نتاجاً فكرياً كانت لا تقف عند حد.

وإلى ذلك يشير السيوطي في كتابه (المزهر) إلى رأي للامام فخر الدين الرازي يقول فيه: «لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ، لأن المعاني التي يمكن أن تعقل لا تتناهى، والألفاظ متناهية»[1].

ومع أن الأفكار والمدلولات كثيرة لا تقع تحت حصر إلاّ أن الألفاظ هي أدوات المعاني، وطريقة الوصول إليها. فاللفظ العربي له من الطاقة ما يمكّنه من حمل أكثر من معنى، والتأويل هو الطريق إلى ذلك، وبه توصل الأصوليون إلى إدراك المضامين التي لا تظهر مع اللفظ فيما إذا عرض أمر يتحتم فيه القول بحكم الله، فقد أضيف إلى الألفاظ دلالات جديدة في ظل التأويل. وهو ما لا يقبله الحرفيّون الذين يمثلون ظاهرية الفقهاء، ويتمسكون بالمعنى الأول للفظ مغفلين عوامل التطور الدلالي - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - وهو اتجاه يجمد اللغة، ويوقف الشريعة الغرّاء عن مسايرة التطور، إلاّ أن ما يهمنا في مسار البحث هو ما ذهب إليه عامة الفقهاء القائلين بالتطور.

وإن كان الأصوليون قد حدّدوا دائرة التأويل بما يتفق ومقصد الشارع - مما أوضحناه - إلاّ أن المعالجة الموضوعية تدعونا إلى الكلام عن الاجتهاد والخلاف - ولو في نبذة مختصرة - على أنهما من لوازم التأويل.

---

(١) أورده السيوطي في المزهر جـ ١ ص ٤١. وانظر أيضاً مقدمة التفسير الكبير للفخر الرازي ص ١٤.

فمحاولة فهم النص وتحليله، والتعرف على أوجه دلالته للوصول إلى الحكم تفسح مجالاً كبيراً للعقل لا يمكن إغفاله، والاجتهاد في حد ذاته يحرك العقول إلى التفكير السليم وتحرّي الرأي السديد، إلى جانب اعتبار النصوص الثابتة. وفي كل هذا يجب أن يراعى وفاء تلك النصوص بحاجات المجتمع؛ والوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذا دعت الحاجة إلى الاجتهاد.

قال الشافعي: «فكيف الاجتهاد؟ فقلت: إن الله جلّ ثناؤه منَّ على العباد بعقول فدلهّم على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالة»[١].

ولذا كان الاجتهاد أصلاً من أصول التشريع. قال تعالى: «فاعتبروا يا أولي الأبصار»[٢]، فيشير القرآن الكريم إلى الحرية الفكرية، ويشرع لها فهم النصوص، والإفادة منها فيما يواجه مشكلات الحياة.

ونسوق هنا مثالا أورده الشاطبي يظهر فيه طبيعة هذا العمل وأهميته. «فالشارع إذا قال: «وأشهدوا ذوي عدل منكم»[٣].

(وهنا يفتقر إلى تعيين من حصلت فيه صفة العدالة)، وليس الناس في وصف العدالة على حدٍ سواء، بل يختلف ذلك اختلافاً متبايناً، فإنما إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر، وطرف آخر وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف كالمجاوز لرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الاسلام.. وبينهما مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامض لا بد فيه من بلوغ الوسع، وهو الاجتهاد»[٤].

فالأصولي يحاول جاهداً تحديد الدلالة، ومعقولية الحكم، ونجد في هذا

---

(١) الشافعي: الرسالة ص ٥٠١.
(٢) الآية ٢ سورة الحشر.
(٣) الآية ٢ سورة الطلاق.
(٤) الشاطبي: الموافقات جـ ٤ ص ٥٨.

المثال أن وجه التحديد (تحديد صفة العدالة) بما هو مفهوم من اللفظة يختلف اختلافاً بيّناً في تناول تلك اللفظة عند الأصوليين إذا ما تناولها لغوي (مثلاً)، فاللغوي هنا لا يهمه سوى معنى العدالة، من الناحية اللفظية فقط، وأنها تعني الاستقامة، دون النظر في درجات العدالة. ولكن الأصولي يبحث في تحديد درجة العدالة المطلوبة لما يتصوره من اختلاف في مقدار تلك العدالة بين الأشخاص. فالحكم واضح وثابت بالادراك الشرعي لمعنى العدالة، ولكن مهمة العمل الاجتهادي هي البحث في تعيين محل العدالة.

وهذا خير مثال يوضح دقة التصور الأصولي في تحديد الدلالة، ومرد ذلك هو الارتباط الوثيق بالأمور التشريعية، وما لها من القدسية في نظر الأصوليين.

كما يتضح أيضاً أن مجال الاجتهاد هو الأمور الظنية في دلالتها، فيتحتم النظر إلى طبيعة اللغة في الدلالة، والإبانة عن المعنى، واستهلاك طاقات اللفظ المتعددة في خدمة النظر التشريعي.

وكل هذا يتوقف أيضاً على ما تتميز به شخصية الأصولي بما حصّل من معارف، وما استقر في وعيه من ثقافات. فلا يمارس هذا العمل إلاّ من توافرت فيه شروط تمليها طبيعة العمل في التشريع الاسلامي.

وقد أشار الامام الشافعي إلى تلك الشروط، ووجوب توافرها فيمن يقوم بالقياس، ومن المعروف أن القياس والاجتهاد بعامة - عند الشافعي - إنما هما اسمان لمعنى واحد. فيقول:

«ولا يقيس إلاّ من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله، فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس، ولا يكون لأحدٍ أن يقيس حتى يكون عالماً بما نص قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم،

ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل وحتى يفرّق بين المشتبه ولا يعمل بالقول به دون تثبت»[١].

فلا بد أن تتوافر في المجتهد إدراكات فهم النص ومقاصده الشرعية، وأن يكون قادراً على الاستنباط المرتبط بكتاب الله وسنة نبيّه، وأن يكون على علم باللغة العربية، وكيفية تصور العرب للألفاظ والمعاني، ولا ضرورة لما لا يحتاج إليه من تلك العلوم كعلوم الشعر (مثلا) من عروض، وقافية؛ مما لا يدخل في نطاق الدلالة اللفظية، كما نفى الأصوليون المبالغة في فهم اللغة العربية للمجتهد، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في ذلك مبلغ الخليل وسيبويه الباحثين عن دقائق الاعراب، ومشكلات اللغة، إذ يقول الغزالي في شروط المجتهد: «معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب»[٢].

ولما كانت النصوص التشريعية ترتبط بطبيعة الحال بالطاقة الإنسانية في فهم النص وتطبيقه بما يدع للانسان حرية التصرف، إلاَّ أنه من المسلَّم به أن الطاقة البشرية قد تقصر، وقد تعجز أحياناً عن فهم المشكلة المعروضة وتحديد ما تدل عليه، كما تختلف - باعتبارها فكراً إنسانياً - في تصورها للطريق المؤدي إلى الحكم.

ونتيجة لذلك نجد خلافاً في وجهات النظر فيما يحتمل التأويل من الألفاظ. أما ما أقام الله به الحجة في كتابه، أو على لسان نبيه منصوصاً بيّناً؛ فلا خلاف فيه.

فالخلاف واقع في ظواهر الأمور، بينما تنصرف الحقيقة إلى الوفاق، ومرد ذلك إلى أن الشريعة كلها راجعة إلى قول واحد وهو مقصد الشارع في إقامة العدل والمصلحة العامة.

وقد أورد الشافعي صورة من هذا الخلاف مما لله فيه نص حكم يحتمل

---

(١) للشافعي: الرسالة ص ٥٠٩.

(٢) الغزالي: المستصفى حـ ٢ ص ٣٥١.

التأويل وذلك حول مفهوم كلمة (قرء) في قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»[١]

«فقالت عائشة: الأقراء. الأطهار، وقال بمثل معنى قولها زيد ابن ثابت، وابن عمر وغيرهما، وقال نفر من أصحاب النبي: الأقراء. الحيض، فلا يحل المطلقة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة. وقال الشافعي: تجمع الأقراء على أنها أوقات، والأوقات في هذا علامات تمر على المطلقات تحبس بها عن النكاح حتى تستكملها.

وذهب من قال: الأقراء. «الحيض»، إلى أن المواقيت أقل الأسماء لأنها أوقات، والأوقات أقل مما بينها، كما أن حدود الشيء أقل مما بينها، والحيض أقل من الطهر فهو في اللغة أولى للعدة أن يكون وقتاً، كما يكون الهلال وقتاً فاصلاً بين الشهرين.. والمعنى عند الشافعي. الحيض: هو أن يرخى الرحم الدم حتى يطهر، والطهر أن يقرى الرحم فلا يظهر، ويكون الطهر والقرى: الحبس لا الإرسال. فالطهر إذا كان وقتاً أولى في اللسان أن يكون بمعنى القرء لأنه حبس الدم»[٢].

والواضح أنّ هذا الخلاف راجع إلى اختلاف تصور المفهوم اللغوي لكلمة (قرء) ولكننا نجد الإمام الشافعي يحدد مفهومها على أساس من وحي اللغة نفسها.

كما أنّ الخلاف أيضا ينشأ من تعارض الأدلة، وعندئذ يجب أن يحقق النظر في الوصول إلى قصد الشارع لأن قصد الشارع لم يكن محلاً للاختلاف وإنما هو محل للاجتهاد في معرفة الطريق الموصل إليه.

«والشريعة الاسلامية قد كملت فلا يمكن خلو الوقائع من أحكام الشريعة فتحروا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي، والفطر

(١) الآية ٢٢٨ البقرة.

(٢) الشافعي: الرسالة ص ٥٦٢.

والأنظار تختلف، فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه مقصود الشارع.»[١]، وهذا يؤكد ما ذهب إليه الأصوليون؛ أن الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد. واختلاف العلماء دليل واضح على اجتهادهم، ومواضع الاشتباه هي نطاق الاختلاف في إصابة الحق فكل يرغب في الوصول إليه عن طريقه، وتلك مرحلة سابقة على تقرير الحكم. وطبيعة الاختلاف تؤدي إلى التوسع في القول وعدم الجمود.

ولقد قام الأصوليون بتحديد الطرق لبيان ما يعتريه الخفاء من النصوص فناقشوا موضوع البيان لأنه الدليل المؤدي إلى معرفة الحكم باعتباره حدوداً يستدل بها المجتهد ويضبط بها فكرته.

وسوف نعرض هنا لهذا الموضوع كما تصوره الأصوليون، فقد كانت مباحثهم فيه من الدقة بمكان، حتى أنهم تناولوا في بادىء الأمر تحديد معناه ومفهومه لما كان يدور في أذهان الناس من اختلاف في العبارات المؤدية إليه.

«فالبيان عند البلاغيين علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه.»[٢]

فهو عندهم يضفي معنى زائدا على أصل المعنى، وغايته إظهار مواضع الجمال وقسماته في القول العربي، ويرتبط بتناسق الألفاظ وبراعة الأداء.

أما عند الصرفيين فيطلق على الإظهار بمعنى فك الأدغام، والنحويون يطلقونه على عطف البيان. وكلها اصطلاحات تدور حول مفهوم الإظهار والابانة أيا كانت.

وقد عرفه صاحب الكشاف تعريفا عاما «بأنه هو المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير.»[٣]

بيد أنه عند الأصوليين يتخذ مفهوما يختلف عن ذلك، إذ هو عندهم

---

(١) الشاطبي: الموافقات جـ ٤ ص ٨١.

(٢) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٣٦.

(٣) نفس المرجع: جـ ١ ص ٢١٩.

مادة الدليل الموصل الى الحكم الشرعي، وقد نهجوا في تحديده منهجا عقليا، وعرضوه عرضا علميا دقيقا، وكيف لا.؟ وهم أصحاب الدليل، والناهجون لسبيله، والكاشفون عن طرائقه، مستهدفين ضبط الفكرة من خلال تحديد الدلالة الواردة في النص.

فإذا تتبعنا مفهوم البيان منذ أن عرض له الإمام الشافعي - واضع علم الأصول -، نجد أنه يتجه بالبيان إلى ما يحتمله من معان توضيحية يمكن الوصول اليها بطرق مختلفة. فيقول: «البيان اسم جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول متشعبة الفروع.»[1]

وهو في ذلك يتجه إلى البيان بأنه اسم جامع لكل ما يكشف قناع المعنى، إلاّ أن المقصود به هو البيان الأصولي، فيقسمه أقساماً أربعة:

أولها: ما أبانه الله لخلقه في كتابه العزيز، وأتى الكتاب على غاية البيان فيه.

ثانيها: ما أحكم فرضه بكتابه، وبينّ كيف هو على لسان نبيه.

ثالثها: ماسنّ رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص حكم.

رابعها: ما فرض الله على خلقه وكلفهم الاجتهاد في طلبه.

وهو في ذلك يبحث عن طرائق اللغة في البيان وأساليبها في التعبير محدداً أنواع الدلالة بما يضبط المستنبط من الأحكام. وحدد البيان بما يرجع بعضه إلى النصوص الدينية مرتبه، وبعضه إلى اجتهاد المتفهم لما هو محل للاجتهاد، وكأنه في ذلك يقصد أنواع الدليل.

وبذلك يحدد الشافعي الطريق لمن جاءوا بعده من الأصوليين الذين تناولوا تلك القضية بالبحث والتقصّي، وعلى رأس هؤلاء الإمام الغزالي الذي ذهب إلى تحديد مدلول البيان بأنه أمر يتعلق بأمور ثلاثة: إعلام، ودليل، وعلم.

---

(١) الشافعي: الرسالة ص ٢١.

فيشير إلى ان البيان: هو الاعلام لما هو مفتقر إلى ذلك، ويكون هذا التعريف عن طريق دليل يوصلنا الى العلم بالحكم المطلوب.

إلّا أنه قد اختلف تفسير العلماء للبيان فمنهم من أطلقه على الأعلام والتعريف،وهو عمل يقوم به المبينٌ، ومن هؤلاء أبو بكر الصيرفي، وهو من أصحاب الشافعي، فقد عرفه بأنه: «اخراج الشيء من حيز الإشكال الى حيز الوضوح والتجلي»[١].

وقد تعرض هذا التعريف لنقد بعض الأصوليين، فقد أورد الآمدي في «الإحكام»أن هذاالتعريف غير جامع لأن ما يدل على الحكم ابتداء من غير أن يسبقه إجمال أو إشكال فهو بيان، كما أن بعض البيان «كبيان التقرير والتغير والتبديل ليس إخراجاً للشيء من الغموض إلى الوضوح.»[٢]

ولكنني أرى أن ما وضح في بداية الأمر، وإن لم يكن اخراجاً للشيء من الغموض إلى الظهور، فهو بيان يحمل في ذاته حقيقة البيان بمعنى الإعراب عما أريد الاعراب عنه، وليس إظهار لشيء خَفِيَ معناه، وحتى يكون هناك بيان فلا بد أن يوجد ما هو مفتقر إلى بيان. أما الدال على الحكم ابتداء فهو يحمل بيانه في ذاته وليس مفتقرا إلى بيان يوضحه.

فكيف يتخذ الشيء الذي وضع بداءة دليلاً على نقض قاعدة تتجه إلى تحديد البيان فيما يحتاج إلى بيان، إلّا اذا اعتبرنا أن البيان عموماً هو نوع من الاعراب عما يجيش في النفس - وهذا مخالف لمفهومه عند الأصوليين - وبذلك يكون الصيرفي قد أصاب فيما قصد إليه من ضرورة البيان إذا أشكل الشيء أو غمض.

ومن علماء الأصول من قال: إن البيان هو العلم بالأحكام التي تستنبط

---

(١) أورده الآمدي في الأحكام: حـ ٢ ص ١٧٧.

(٢) حاشية الرهاوي في الأصول. ص ٦٨٨ (بتصرف).

عن طريق الدليل. وإلى هذا القول أيضا وجهت بعض الانتقادات فيما أوردت كتب الأصول، فذكر الغزالي أن من جعل البيان عبارة عن نفس العلم (وهو تبين الشيء)، فقد جعل البيان، والتبيين؛ بمعنى واحد، ولكن معنيهما يختلف؛ فالبيان هو وضع الفكرة، والتبيين هو العملية الموصلة إلى ذلك.

وهناك نقد آخر وجهه الآمدي في قوله: «إن تخصيص اسم البيان بالعلم دون الظن لا معنى له.»(١)، فالبيان يختص بالعلم، والظن وهو شامل لهما، فقد يتوصل إلى الحكم عن طريق يقينيّة، وقد يتوصل إليه عن طريق المظانّ.

وقد ذهب أكثر علماء الأصول إلى أنّ البيان هو الدليل الذي يوصلنا - بتصحيح النظر فيه - إلى العلم، أو غلبة الظن بما هو دليل عليه. فكل ما هو مستفاد من الشارع على علة الحكم المطلوب هو: بيان، وكل ذلك دليل، وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن، فغلبة الظن تؤدي إلى العلم اليقيني شأنها في ذلك شأن المستفاد المباشر من العلم.

وإذا جنحنا إلى الناحية اللغوية في الوقوف على مدلول لفظ البيان، نجد أن معناه: «إذا بان الشيء بيانا: اتضح.»(٢)، وفي «أساس البلاغة للزمخشري»: «جاء ببيان ذاك، وبيّنته: أي بحجته.»(٣)

فيقال لمن دلّ غيره على شيء أنه أوضحه له وبيّنه. وقال تعالى: «هذا بيان للناس.»(٤)، وأراد به القرآن باعتباره دليلا هاديا يقوّم سلوكهم ويصحح عقائدهم.

وعلى هذا فهو في مفهوم الأصوليين الأدلة التي بها تبين الأحكام، وكان الشافعي رحمه الله قد سبق - كما عرضنا - إلى هذا التعريف المقبول عند الأصوليين.

---

(١) الآمدي: الإحكام جـ ٢ ص ١٧٨.
(٢) الفيروز آبادي: القاموس المحيط. جـ ٤. ص ٢٠٦ ط. الثانية/الحلبي/القاهرة ١٩٥٢.
(٣) الزمخشري: أساس البلاغة. جـ ١ ص. ٥. مادة (بين).
(٤) الآية ١٣٨ سورة آل عمران.

وقد كشف الأصوليون المتأخرون عن كل جوانب البيان بما هو دلالة على الحكم فقسّموه إلى خمسة أقسام:

١ - بيان تقرير أو تأكيد، وهو بيان يؤكد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص.

كقوله تعالى: «وما من دابة في الأرض..»[١]. فلفظ (دابة) مفسّر بكل ما يدب على الأرض، إلاّ أنه يمكن حمل هذا اللفظ على المعنى المجازي الذي يطلق على نوع منها، حيث أن كلمة (دابة) نقلت عن طريق المجاز في ذوات الأربع، ثم نقلت كذلك فيما يركبه الناس، ولكن قوله تعالى: «... في الأرض»، لفظ يؤكد دلالة كلمة (دابة) فيما وضعت له أصلا، وهو كل ما يدب على الأرض. وقطعت احتمال المعنى المجازي احتمال المعنى المجازي أو المعنى الخاص.

وفي قوله تعالى: «فسجد الملائكة كلهم أجمعون»[٢]. فلفظ (الملائكة) شامل لجميع الملائكة إلاّ أنه يحتمل البعض، ولكن قوله «... كلهم أجمعون» قطع احتمال البعض (التخصيص) وقرر العموم.

٢ - بيان تفسير، وهو بيان ما في اللفظ من خفاء كبيان مقصود اللفظ المشترك الموضوع لمعنى ثم وضع لمعنى آخر، كما في قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه.»[٣]. فلفظ (صائم) مشترك بين المعنى اللغوي، وهو مطلق الإمساك، والمعنى الشرعي وهو الصيام المعروف. إلاّ أن ورود اللفظ في نص شرعي قرينة على أن المعنى المراد هو المعنى الشرعي، فتعتبر القرينة هنا بيان تفسير.

وكذلك بيان اللفظ المجمل، كما في قوله تعالى: «وأقيموا الصلاة.»[٤] فلفظ (الصلاة) مجمل بيّنت السنة كيفيته.

---

(١) الآية ٦ سورة هود.

(٢) الآية ٣٠ سورة الحجر.

(٣) أورده البخاري (كتاب الصوم). حـ ٣ ص ٤٠.

(٤) الآية ٤٣ سورة البقرة.

وبيان اللفظ الخفي الدلالة، كقوله ﷺ: «لا يرث القاتل شيئا.»[١]. فلفظ (القاتل) له دلالة ظاهرة على القاتل عموما، وله دلالة خفية.. هل المراد القاتل عمداً أم القاتل خطأ...؟ وهو محتاج إلى بيانٍ يحدد مقصوده. وذلك يرجع إلى اجتهاد العلماء.

٣ - بيان تغيير، وهو بيان يغير الكلام عن المعنى الحقيقي الظاهر منه قبل ذكر التغيير، كما في قوله تعالى: «من كفر بالله من بعد إيمانه إلّا من أكره.»[٢] والاستثناء هنا يقطع الحكم بين المستثنى والمستثنى منه ويفرد كل منهما بحكم، فيخصص المستثنى بحكم يخرجه عن الحكم العام المقيد به المستثنى منه فيغير محل الحكم.

٤ - بيان تبديل؛ من الأصوليين من يعتبر بيان التبديل ما يأتي في أسلوب الشرط، إذ الشرط مبدل لحكم الجزاء، ولا حكم فيه أصلاً، فالحكم معلق بين الشرط والجزاء، وقد يتغير من نوع إلى نوع، أو من وجود إلى عدم. كقوله تعالى: «فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف.»[٣]

ومنهم من اعتبر النسخ بيان تبديل، فقد قال صاحب متن المنار.[٤] «أو بيان تبديل وهو النسخ» عند عرضه لأنواع البيان. ويرجع ذلك إلى من فسّر النسخ بمعنى التبديل استناداً إلى قوله تعالى: «وإذا بدّلنا آية مكان آية.»[٥]

وقد دارت مناقشات حول ما إذا كان النسخ من أنواع البيان.. ما بين منكر ومؤيد، ولكن الرأي المقبول هو ما أشار اليه الإمام محبّ الله بن عبد الشكور من أن: «النسخ خارج عن البيان لأنه رفع بعد تحقيق، ومفاد الكلام

---

(١) رواه النسائي، وأورده الحافظ بن حجر العسقلاني في كتابه (بلوغ المرام من أدلة الاحكام) - باب الفرائض - ص ١٩٧ (تصحيح محمد حامد الفقي) ط. التجارية/القاهرة.

(٢) الآية ١٠٦ سورة النحل.

(٣) الآية ٢ سورة الطلاق.

(٤) حافظ الدين النسفي: متن المنار ص ٧٠٧.

(٥) الآية ١٠١ سورة النحل.

إنما كان التحقق في الجملة ولم يتبدل..»[١]، وعلى هذا يعتبر النسخ رفع للحكم لا إظهار له.

٥ - بيان ضرورة، وهو البيان الحاصل لأجل الضرورة عند سكوت الشارع عنه، وهو دلالة غير لفظية إلَّا أنها تلحق باللفظية في إفادة الحكم..

كما في قوله تعالى: «فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث..»[٢]. فقوله «وورثه أبواه» يوجب اشتراك الوالدين في الميراث، ولكن قوله «فلأمه الثلث»، والسكوت هنا عن نصيب الوالد يدل على أن للوالد الثلثين، وهذا أمر ضروري في ثبوت الشركة في الاستحقاق لما جاء في صدر الكلام، فصار بيان نصيب الأب مفهوماً من سياق الكلام لا بمحض السكوت، إذ السكوت الخالص لا يعتبر بيانا.

وقد ذهب إلى هذا الاتجاه الإمام الشافعي إذ يتضح ذلك فيما أورده شارح المنار[٣] عن أن سكوت المولى لعبده في التجارة هو بيان لضرورة دفع الغرر عمن يتعامل معهم. والقضية: إن هناك وليّ له تجارة أَذَنَ لعبده ببيعها ثم حضر بعض البيع فوجد العبد يغرر بالمشترين فسكت. والأحناف يعتبرون هذا السكوت إذناً بعدم البيع إذ لو لم يعتبر كذلك لأصاب الناس ضرر؛

ولكن الشافعي لا يعتبر ذلك بيانا لأن السكوت لا يكون إذنا، فسكوت المولى في هذه الحالة يحتمل أن يكون للرضا أو يكون لفرط الغيظ، والمحتمل لا يكون حجة.

وهو اتجاه عقلي مقبول، ومن المعروف أن الشافعي كان يشير دائمًا إلى العقل ووظيفته في التمييز والإدراك.

---

(١) محب الله بن عبد الشكور: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. جـ ٢ ص ٤٣.
(٢) الآية ١١ سورة النساء.
(٣) ابن الملك: شرح المنار ص ٧٠٦ (بتصرف).

والبيان في هذا النوع لا يكون بمجرد السكوت - كما قلنا - وإنما يتضح من القرائن التي تحفّ به، ونحن نميل إلى هذا الرأي.

وهكذا بعد أن انتهينا من عرض أنواع البيان يمكننا القول بأن نظرة الأصوليين له كانت نظرة علمية تقوم أساسا على تحديد مدلول اللفظ المطلوب بيانه، وإيضاحه حالة وجوده في تركيب. وتحديد المستفاد في استخراج قواعد كلية (أحكام) مستندة إلى أساس ثابت من الفهم الدقيق تُعين المجتهد على الإفتاء في ضوئها، أو التفريع عليها. وكذلك الكشف عن جوانب الدلالة في المواضع المختلفة من النص الديني مع ضبط الفكرة، وما يتفق مع قصد الشارع، والوصول إلى ذلك من خلال العبارة إلى الحكم المراد.

كما أنهم عرضوا البيان عرضاً دقيقا يرتبط بتصور يقوم على معرفة أصيلة للدلالة اللفظية الفردية، والدلالة اللفظية في ثنايا التراكيب.

وفيما يبدو أن قضية التبيين وهي العملية التي يقوم بها المبينٍّ لإيضاح الفكرة، وإظهارها تشمل أطرافا أربعة:

- المبينٍّ: وهو الذي يقوم بعملية الإبانة كالشارع في النص الديني من قرآن وسنة، أو المجتهد الذي تمرّس بحياة الشريعة، وبلُغتها، وله فوق ذلك إدراك قويٌّ برجوه التفسير المختلفة التي تؤّدي بها الفكرة توطئة لأستنباط الأحكام.
- البيان: وهو الدليل الموصل إلى معرفة الحكم المطلوب، ويتناول الكشف عن المقاصد.
- المبيَّن: وهو عبارة عن اللفظ الذي تتضح دلالته بحيث يعرف المراد منه.
- المبيَّن إليه: وهو المتلقي للأحكام والسامع لها، وقد أشار الشافعي - إلى ذلك - بأن «تلك المعاني المتشعبة أنها بيان لمن

خُوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب..»[1]

وهو يقصد في ذلك أهل اللغة المدركين لأسرارها.

كما نجد عند الامام الغزالي بعض إشارات دقيقة فيما يتعلق بالمبينً إليه تظهر في قوله «واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد بل أن يكون بحيث إذا سُمِع وتُؤُمل وعُرفت المواضعة صحَّ أن يعلم به.»[2]

وهكذا نجد عناية الأصوليين قد انصرفت إلى البحث الدلالي، وقد قسموا الدليل إلى ما سبق عرضه من أنواع البيان، وغالبا نجد هذا التقسيم واضحا عند المتأخرين منهم، أما متقدميهم فنجد عندهم تقسيمًا آخر، وان كان في مجموعه شاملا لتلك الأقسام. إذ يقسّمونه من حيث مفهوم النص، أو ما يشير إليه، إلى ما يسمونه بالاقتضاء، وهو ما لا تستفاد دلالته من منطوق اللفظ، وإنما يفهم مما تقتضيه ضرورته.

كما في قوله ﷺ: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له.»[3] وهذا نفي للصوم، ولكن الصوم لا ينتفي. فالمعنى المقصود هنا أنه لا صيام صحيح...، والمنفي هو صحة الصيام لا الصوم نفسه، ولفظ (الصحة) غير منطوق به ولكن لابد من فهمه من خلال النص لتحقيق صدق الكلام.

ومن ذلك أيضا ما يستفاد من إشارة اللفظ، وهو معنى تبعي لا ترد ألفاظه في السياق.

كالاستدلال على تقرير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذاً من قوله تعالى:

---

(١) الشافعي: الرسالة ص ٢١.

(٢) الغزالي: المستصفى حـ ١ ص ٣٦٤.

(٣) ابن رشد القرطبي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. حـ ١ ص ٢٩٣. وأخرجه البخاري في (كتاب الصوم).

«وحمله وفصاله ثلاثون شهراً»[1] مع قوله تعالى: «وفصاله في عامين»[2]. فالمقصد في الآية الأولى بيان الأمرين جميعا من غير تفصيل، ثم بيّن في الثانية مدة الفصال قصداً، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها، ولم يذكر له مدة، ولكن ما يشير إليه المفهوم المستفاد من النصين أنّ أقل مدة الحمل هي ستة أشهر. كما يفهم من اشارة المتكلم وحركته أثناء الكلام بما لا يدل عليه نفس اللفظ.

والأصوليون يطلقون على تلك الدلالة: الدلالة بالإشارة، أو الدلالة بفحوى الكلام، أو الدلالة بالدلالة.

كما يطلقون مفهوم الموافقة على ما هو مسكوت عنه ويسبق إلى الفهم قبل المنطوق به، فالمعنى يقفز إلى ذهن السامع قبل أن يتدبر اللفظ الموضوع.

فقوله تعالى: «ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما.»[3]، يُفهم منه تحريم كل ما يسيء إلى الوالدين من الشتائم أو الضرب إلى غير ذلك من أنواع الأذى مما يوافق لفظ (أفٍ).

أما مفهوم المخالفة فيظهر في قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم.»[4] فبعض الأصوليين لا يقولون بالجزاء للمخطيء وهو مفهوم مخالفة النص. وهذا النوع وقعت فيه مخالفات ومناقشات كثيرة. فالشافعي، ومالك وأصحابهما يذهبون إلى القول به ويستدلون على ذلك؛ بأن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة، فيثبت بثبوتها، وينتفي بانتفائها.

وذهبت جماعة أخرى كالقاضي أبو بكر الباقلاني، وجماعة من حذّاق الفقهاء: ومنهم ابن شريح - كما يقول الغزالي - إلى أن ذلك لا دلالة له وهو اتجاه يقبله الإمام الغزالي أيضاً؛ فإثبات الحكم للمنطوق بإقامته على

(١) الآية ١٥ سورة الأحقاف.
(٢) الآية ١٤ سورة لقمان.
(٣) الآية ٢٣ سورة الاسراء.
(٤) الآية ٩٥ سورة المائدة.

المتعمد في القتل معلوم، أما نفيه عن السكوت عنه وهو المخطيء محتمل ولا ثبوت للمحتمل، فهو يحتاج إلى بيانٍ زائد أو قرينة.

فقولنا: رأيت محمداً العالم. لا يعني نفي الرؤية عن محمد غير العالم، ولا حجة فيما لم يوضع، إذ أن أمثال ذلك لا نهاية له من الأمثلة والحجة على من يدّعي الوضع، إذ يقصد من وراء وضع اللفظ فائدة، إمّا مباشرة أو غير مباشرة، وينبغي أن يفهم الوضع أولاً ثم يبحث عن المفهوم الآخر بعد ذلك. فثمرة الفائدة تجنى من طريق معرفة الوضع.

وتلك التقسيمات، وما أشرنا إليه من تقسيمات في أنواع البيان ترجع كلها - في حقيقة الأمر - إلى دلالة المفهوم، أو المعنى التبعي وهو المعنى العام المجرد عن ألفاظه، أو تغيير في مجرى التعبير الطبيعي، كتقديم المفعول في قوله تعالى: «والأنعام خلقها.»[1]، عند إرادة الاختصاص أو القصر.

الفصل الخامس

العلاقة بين اللفظ والمعنى

المحتوى

- علاقة اللفظ بالدلالة.
- الظاهر.
- النص.
- المفسر.
- المحكم.
- الخفى.
- المشكل.
- المجمل.
- المتشابه.
- الصريح والكناية.

إن العلاقة بين اللفظ، ومدلوله كانت مشكلة دارت حولها مناقشات المفكرين وآراؤهم في القديم والحديث، وكان للأصوليين مع تقدمهم فيها رأي.

فاللفظ في التصور الأصولي دليل الفكر، وهو خاضع للتطور والتغير، ولذا فقد نال اللفظ،ومدلوله من الأصوليين عناية فائقة محاولين في ذلك تحديد دلالته - مما عرضنا له في الفصلين السابقين -.

وفي تلك العلاقة يقول الغزالي: «فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك.. ومن قرر المعاني أولاً في عقله، ثم اتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى»[1].

فهو يقرر هنا أن المعاني هي التي توجد في الفكر أولا، ثم تقوم الألفاظ بعد ذلك بالتعبير عنها.

وهذا الاتجاه نجده عند أحد علماء الغرب وهو العالم الانجليزي: ستيفن أولمان (Stephen Ullmann) الذي يُرجع الفضل في ذلك إلى عالمين غربيين من علماء اللغة وهما «أوجدن، وريتشاردز».

إذ يقول: «فالدورة (وهي عملية التعبير عن المعنى) يجب أن تبدأ عن طريق الفكرة. أي عن طريق المحتوى العقلي الذي تستدعيه الكلمة والذي يرتبط بالشيء. ، وسوف نعرّف اللفظ حينئذ بأنه الصيغة الخارجية للكلمة، وأما المدلول فهو الفكرة التي يستدعيها اللفظ»[2].

---

(١) الغزالي: المستصفى حـ ١ ص ٢١.

(٢) Stephen Ullmann.: دور الكلمة في اللغة: ترجمة د. كمال محمد بشر ص ٥٩، ٦٠ ط/١٩٦٢.

وإن كان يوضح لنا أن العلاقة بين اللفظ ومدلوله علاقة متبادلة؛ فليس اللفظ وحده هو الذي يستدعي المدلول، وإنما المدلول، أيضاً يمكنه أن يستدعي اللفظ.

وقد مثّل لذلك: أنه حين يفكر في (منضدة) فسوف ينطق بالكلمة التي تدل عليها، وأن سماعه لهذه الكلمة يجعله يفكر في (المنضدة)، فهذه العلاقة المتبادلة بين اللفظ ومدلوله هي ما يمكن أن يطلق عليها بمصطلح (المعنى)، فيعرف المعنى: بأنها العلاقة المتبادلة بين اللفظ والمدلول، علاقة تمكن كل واحد منهما من استدعاء الآخر...

ومهما يكن من أمر تلك العلاقة وتبادلها فإن ذلك لا ينكر وجود الفكرة وقد نبّه إلى ذلك الامام الغزالي متناولاً تلك الدورة التي تتم بين اللفظ والمدلول يتضح هذا من خلال تعريفه للحد.

فقال: «إن الشيء في الوجود له أربع مراتب: أولها. حقيقة في نفسه. ثانيها. ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو الذي يعبر عنه بالعلم. ثالثها. تأليف صوت بحروف تدل عليه، وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس. رابعها. تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة، فالكتابة تبع للفظ إذ تدل عليه، واللفظ تبع للعلم إذ يدل عليه، والعلم تبع للمعلوم، إذ يطابقه ويوافقه.. إلاّ أن الأوّلين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأمم، والآخرين وهو اللفظ والكتابة يختلفان بالأعصار والأمم لأنهما موضوعان بالاختيار، ولكن الأوضاع وإنْ اختلفت صورها فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة»[1].

وتلك محاولة يهدف بها ربط الألفاظ القابلة للتغير والتطور تبعاً لاختلاف الزمان والمكان بحقيقة الشيء نفسه، والتي تتميز بالبقاء والثبات، وأنه مهما اختلفت تلك الألفاظ في صورها فإنها تدل على مسمياتها وتطابقها.

---

(١) الغزالي: المستصفى جـ ١ ص ٢٢.

وإن كنت لا أقصد في هذا الفصل تناول تلك العلاقة، إلاّ أنني اردت اللّفت إلى أن المدرسة الأصولية لم تهمل تلك العلاقة بين اللفظ ومدلوله، وإنما ادلت فيه بدلوها، كما رأينا ذلك عند الإمام الغزالي.

وإنما المقصود هنا هو العلاقة بين اللفظ والمعنى، وما أطلقه الأصوليون من مصطلحات على بعض الألفاظ تبعاً لدرجات ظهور المعنى فيها أو درجات خفائها.

أما الذي يرتبط بوضوح المعنى فذلك هو: الظاهر والنص والمفسَّر والمحكَم، والذي يرتبط بغموض المعنى فذلك هو: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

وإذا ما تناولنا الألفاظ الواضحة المعنى ظهرت لنا دقة التفكير الأصولي في تصور الدلالة اللفظية، وذلك من خلال نظرتهم إلى قوله تعالى: «ذلك بأنهم قالوا إنمّا البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا»[1].

فإنهم يطلقون على الجزء الأخير من الآية «وأحل الله البيع وحرم الربا» ظاهراً، لأن المعنى المتبادر هنا هو«حل البيع وحرمة الربا»، وهو معنى يتضح بمجرد سماعه، وبمدلول اللفظ في التركيب، دون إعمال فكر أو تأمل.

وقد عرَّف الآمدي الظاهر بأنه «ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً»[2].

فهو ما ظهر منه المراد بلفظه، وقد احترز بقوله (ويحتمل غيره) عن قاطع الدلالة الذي لا يقبل أي احتمال، كما احترز بقوله (احتمالا مرجوحاً) عن المشترك الذي يدخل في دلالته أكثر من معنى دون ترجيح لأحدها، وبهذا المفهوم فالظاهر يحتمل التأويل.

كما أنهم يطلقون على العبارة نفسها (وأحل الله البيع وحرم الربا) نصاً،

---

(١) الآية ٢٧٥ سورة البقرة.
(٢) الآمدي: الاحكام في أصول الأحكام: حـ ١ ص ١٩٨.

وذلك بالنظر إلى معنى آخر زائد على المعنى المتبادر من مدلول الصيغة، وهذا المعنى الزائد هو (التفرقة بين البيع والربا) وهو معنى قصد إليه الشارع لزيادة الوضوح في معرض الرد على من قالوا (إنما البيع مثل الربا) في أول الآية الكريمة.

فمفهوم التفرقة، ونفى المثلية، لم يكن باعتبار صيغة لغوية تدل على ذلك، وإنما توصل إليه بالقرينة الكلامية في أول الآية (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا)، والتي تدل ألفاظها على تمثيل البيع بالربا. وقصْد الشارع هو إيضاح التفرقة بينهما.

فالنص فيه زيادة وضوح، إذ يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر.

والكلام هنا ظاهر في معنى (وهو حل البيع وحرمة الربا)، ونص في معنى آخر (وهو التفرقة بين البيع والربا).

وقد يأتي الكلام ظاهراً ونصاً باعتبار اللفظ، ومثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع»[١]. فالجزء الأول من الآية (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) ظاهر من ناحية اللفظ في حِلّ النكاح، أما الجزء الأخير (مثنى وثلاث ورباع) فإنه نص في تحديد العدد، ومفهوم الأول هو حِلّ النكاح على الإطلاق، وهو من قبيل الظاهر. أما الجزء الأخير فمن قبيل النص، لدلالته على معنى التحديد، وهو معنى مستفاد من إثبات العدد، ومقصد الشارع هنا من وراء لفظة (فانكحوا) هو إثبات العدد بالتحديد، فالأمر لم يكن للوجوب وإنما جاء لغرض آخر وهو الإثبات.

والقاعدة الأصولية - في مجال الأمر - تقرر: أن الأمر لا يستلزم وجوب القضاء ما دام مقيّداً بقيد، ولبيان أن الأمر جاء لاثبات العدد، هو أن حل النكاح قد ورد في آية أخرى غير هذه الآية وهي قوله تعالى: «وأحل لكم ما وراء ذلكم»[١]، أي زواج غير المحرمات من النساء دون تحديد. والآية - موضوع المثال - تحمل فائدة جديدة وهي تحديد العدد، والحمل عليها

---

(١) الآية ٢٤ سورة النساء.

أولى. وكذلك «إذ جاء الأمر بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجباً يعتبر الأمر مثبتاً لذلك القيد، كقوله ﷺ: «بيعوا سواء بسواء»، وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من أن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات أو النفي فذلك القيد هو مناط الإفادة ومتعلق الاثبات أو النفي..»[1]

وفي ضوء ما أوضحناه يجوز أن يكون اللفظ ظاهراً، ونصًا في ان واحد لظهور المعنى المتبادر من ناحية، وزيادة وضوحه ودلالته على معنى زائد من ناحية أخرى، إلا أن الظاهر أعم من النص بمعنى أنّ كل نص ظاهر ولا عكس.

وقد كان الامام الشافعي يسوّى بين الظاهر والنص كما يتضح ذلك فيما أورده الإمام الغزالي عند قوله: «ما أطلقه الشافعي فإنه سمى الظاهر نصاً، وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنى الظهور، تقول العرب: نصّت الظبية رأسها إذا رفعته وأظهرته»[2].

ومن المعروف أن الامام الشافعي كان يقيم نظرياته وتقسيماته في الدراسة الأصولية على هَدْيٍ من خصائص اللغة وحسّها؛ مما جعله يسوّى في ذلك بين الظاهر والنص لاتفاقهما في المعنى اللغوي.

ولكن الإمام الغزالي يشير إلى أنّ النص يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه يمكن تلخيصها فيما يلي:

الأول: أنه مساير للظاهر كما قال الشافعي.

الثاني: أنه ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً.

الثالث: أنه التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل.

---

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح التلويح على شرح التوضيح لمتن التنقيح للبخاري. جـ ١ ص ١٢٥ ط. الحلبي/القاهرة ١٣٢٧هـ.

(٢) الغزالي: المستصفى حـ ١ ص ٣٨٤.

والوجه الثاني هو الذي يحظى بقبول الإمام له إذ يقول: «ولكن الإطلاق الثاني أوْجَهُ، وأشهر وعن الاشتباه بالظاهر أبعد»[١].

وعلى هذا فتعريف النص كما أشار إليه الامام الغزالي يرجع إلى مفهوم النص الذي أشار إليه الشافعي في الرسالة في معرض كلامه عن البيان، وهو: ما لا يتطرق إليه احتمال.

ومما سبق يتضح أنّ النص قسمان: أحدهما: يقبل التأويل وهو نوع من النص مرادف للظاهر. والثاني: لا يقبل التأويل وهو النص الصريح كلفظ (الخمسة) مثلا فهو لا يقبل الأربعة أو الستة.

ونتيجة لذلك يمكننا القول بأنّ الظاهر لا يخرج بالعبارة عما حملت ألفاظها من مدلولات، أمّا النص فهو تحميل العبارة مدلولات أكثر مما يبدو في ظاهرها بالنظر إلى قصد الشارع بما يظهر من قرائن.

واستكمالاً للكلام عن النص لا يفوتنا أن نشير إلى أنّ للنص مفهوماً آخر عند الأصوليين فإنهم يستعملون هذا اللفظ فيما ورد في بحوثهم من اصطلاحات مثل: عبارة النص، وإشارة النص.. الخ. يفهم منها أنهم يطلقونه على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء أكان ظاهراً أو نصاً أو مفسّراً، أي أن كل ما ورد عن صاحب الشرع فهو نص.

ويُطلق الأصوليون كذلك على كل لفظٍ ظهرت دلالته على معناه بشكل قطعي لا يترك معه احتمال لمعنى آخر (مفسراً)..

كما في قوله تعالى: «وقاتلوا المشركين كافة»[٢]. فلفظ (كافة) مفسر لأنه يوضح معنى وهو نفي التخصيص في المشركين.

والمفسّر يزداد وضوحاً على النص، كما جاء في قوله تعالى: «فاجلدوهم

---

(١) الغزالي: المستصفى حـ ١ ص ٣٨٦.
(٢) الآية ٣٦ سورة التوبة.

ثمانين جلدة»[1] فلفظ العدد هنا لا يحتمل زيادة أو نقصاً، ولا يحتمل شيئاً سوى مدلوله.

ومن هنا نلاحظ أنه يلحق بالمفسر كل ما فسر بقطعي من ظاهر أو نص أو خفي أو مشكل أو مجمل، وهي ما تحتاج إلى تحديدٍ بالنسبة للنوع الأول والثاني، وإلى إيضاحٍ بالنسبة للباقي، وكلها أنواع تحتمل التأويل.

ويطلق المفسَّر أيضاً على النص الذي يتولى تفسير، وتوضيح نص آخر كالأحاديث النبوية المبيّنة لكيفية الصلاة مثلاً.

وأما أقوى مراتب الظهور في المعنى فهو «المحكم»، وهو اللفظ الذي يدل على معنى في نفسه دون أي احتمال لتبديل أو تأويل، فدلالة المحكم واضحة ثابتة، ومن الأمور المسلم بها التي لا يتطرق إليها أي شبهة في دلالتها. كقوله تعالى: «إن الله بكل شيء عليم»[2].

والواضح أن المعنى اللغوي لكلمة (محكم) هو من «أحكم الشيء»: إذا أمنه عن الانتقاص، وهو ينطبق على ما يندرج تحت مفهوم المحكم.

وكما قسّم الأصوليون الظاهر إلى أقسام، قسّموا أيضاً الخفي المعنى إلى أقسام ترتبط بدرجة الخفاء ونسبته.

وأول مراتب الخفاء: وهو أقلها درجة ما يطلقون عليه (الخفي)، وهو لفظ خفي المراد منه، لا لنفس صيغته، ولكن لعارض عرض له. وبمعنى آخر هو اللفظ الذي ظهر معناه اللغوي بصيغته، ثم عرض له شيء جعل دلالته غير محددة، وهذا العارض هو شيء آخر غير اللفظ فالخفاء قد أتى إليه من الخارج وليس أصلاً فيه.

ويرجع الخفاء إلى أسباب: هي أن يطلق اللفظ الواحد على أفراده باختصاص كل مسمى باسم يميّزه عن غيره، أو صفة تقترن به لتميّزه كذلك،

---

(١) الآية ٤ سورة النور.

(٢) الآية ٧٥ سورة الأنفال.

ولم ترد هذه التسمية أو تلك الصفة، وحينئذ تقع الشبهة لدخول هذه المفهومات في عموم اللفظ فيتطلب تحديد المفهوم شيئاً من البحث والتأمل.

فمما عرض له الخفاء في أفراده بسبب اختصاص كل منها باسم يميزه: لفظ (السارق) في قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»[1]. هذا اللفظ ظاهر فيما وضع له، ويدل على من يأخذ مال الغير خفية، إلا أنه خفي في دلالته على أنواع أخرى من السارقين مثل (الطرّار)؛ وهو ما يطلق عليه في وقتنا الحاضر (النشّال) ويدل على من يأخذ مال الغير مع حضور المالك ويقظته. و(النبّاش) ويدل على من يأخذ أكفان الموتى، وهو شيء مرغوب فيه ولا مملوك لأحد.

وهذا الخفاء يرجع لزيادة في معنى (السارق) إذا أطلق على (الطرّار) لأنه سارق وزيادة، إذ أنه يسرق في حال اليقظة، ولنقصان فيه إذا أطلق على (النبّاش) لأنه أقل من السارق.

فإذا نظرنا إلى المفهوم الظاهر للّفظ تجد أن حكم السارق «وهو القطع» يختفي بالنسبة لهما (الطرّار والنبّاش) لما يختصان به من اسم مميز، ولكن وجود الحكم: وهو حد القطع، جعل الأصوليين يبحثون في إزالة خفاء مدلول اللفظ بتحديد من ينطبق عليه الحكم، فوجدوا أنّ معنى السرقة يوجد كاملاً وزيادة في (الطرّار) ناقصاً في (النبّاش)، فثبت حكم السرقة على الأول إلحاقاً بالسارق لأن الحكم إذا ثبت في الأدنى يثبت في الأعلى من باب أولى. أما الثاني باعتبار معنى السرقة فيه ناقصاً؛ فهو في حاجة إلى بحث وتأمل واجتهاد في تقرير الحكم المطلوب.

ونلحظ هنا أن الأصوليين يتشدّدون في تحديد معنى اللفظ، ربما لا نجد مثل هذا التشدد في البيئة اللغوية. كما يظهر في معنى لفظ (السارق)، وعلى أي نوع من أنواع السارقين يمكن أن يطلق، وهذا راجع إلى النزعة العملية في المدرسة الأصولية من اجتهادهم في استخراج الأحكام.

---

(١) الآية ٣٨ سورة المائدة.

وبما عرض له الخفاء بسبب افتقار أفراده إلى وصف يميّزها لفظ (القاتل) في قوله ﷺ: «لا يرث القاتل شيئاً»(١). وهو ظاهر في دلالته على من قام بالقتل عمداً وذلك بالنظر إلى المعنى المتبادر من الحديث كله ومقصده. ولكنه خفي في دلالته على من قام بالقتل عن طريق الخطأ فكان البحث عن وصف يميّز القاتل، فنظر الأصوليون في الحكم وهو الحرمان من الإرث، هل يطبق هذا الحكم على القاتل المتعمد..؟.

وهنا ثار خلاف بين الأحناف الذين ذهبوا إلى أنّ المخطىء كالمتعمد وذلك لتقصيره في حالة تستدعي المبالغة في الحيطة والحذر. وبين المالكية الذين ذهبوا إلى عدم دخول القاتل المخطىء في مدلول الحديث مستندين إلى عدم قصده، أمّا إذا ثبت بالدليل القاطع أنه مخطىء لم يكن من الإنصاف حرمانه من الإرث.

وإزالة الخفاء في مثل هذا ترجع إلى اجتهاد العلماء في توجيه المعنى تحديداً لقصد الشارع.

والواضح في ذلك أن العمل الأصولي في مجال اللغة لم يقف عند المعنى الظاهر من اللفظ، وإنما يمتد إلى البحث عن تحديد الدلالة التي يخلص إليها الأصولي من خلال القرائن التي توضح المقصد.

ويعتبر الأصوليون أنّ الخفي هو أقل أنواع الخفاء لأن خفاءه جاء بعارض وليس خفاءه كامناً في نفس اللفظ. أمّا إذا كَمَن الخفاء يدرك بالعقل»(٢).

فالتسمية نفسها مشتقة من أُشْكل عليه الأمر: إذا دخل في أشكاله وأمثاله ولم يُحدد.

والخفاء يرجع إلى أسباب منها: اشتراك أكثر من معنى في لفظ واحد

---

(١) رواه النسائي، وأورده الحافظ بن حجر العسقلاني في كتابه (بلوغ المرام من أدلة الأحكام) - باب الفرائض - ص ١٩٧.

(٢) التهانوى: كشّاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٣٨٦.

كلفظ «القرء» في قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء واللفظ مشترك بين معنيين هما الطهر، والحيض؛ فخفي المراد منه، وتحديد المعنى المقصود يتطلب شيئاً من البحث والتأمل لإزالة هذا الخفاء بغية تحديد الدلالة، فالقرء في أصل اللغة معناه «الوقت المعتاد»، والوقت المعتاد إنما يكون في الأشياء الدورية التي تَعْرض على الحالة الأصلية، والحيض دوري في الحالة الأصلية وهي «الطهر». فذهب الحنفية إلى تفسير القرء بالحيض مستندين في ذلك أيضاً إلى قوله ﷺ: «طلاق الأمة ثنتان، وعدتها حيضتان.»[1]، فاستدلوا بذلك على أنّ العدة بالحيض، لا بالطهر، وبناء عليه؛ فسّروا كلمة (القرء) بالحيض.

وقد يكون الخفاء لدقة في تفسير اللفظ قد تسبب إشكالاً على السامع يصعب معه تحديد طريق الوصول إلى المعنى المقصود منه في الاستخدام. كقوله تعالى: «ليلة القدر خير من ألف شهر.»[2] فليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهراً، وهذا يؤدي إلى تفضيل الشيء على نفسه، ولكن إعمال العقل والتأمل يوصلنا إلى أنّ المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر.

أما المجمل فهو لفظ تواردت عليه المعاني دون ترجيح لإحداها، فخفي المراد منه، إلاّ أن الخفاء في المجمل لا يدرك بالعقل وإنما يتولى توضيح المراد بيان ممن صدر عنه الإجمال.

وقد عرّفه الغزالي بأنه لفظ «..يتردد بين معنيين فصاعداً من غير ترجيح..»[3].

وهنا تنصرف دلالة اللفظ إلى أكثر من معنى مع عدم وجود القرينة التي تهيّء ترجيح الميل إلى الأخذ بمعنى دون آخر لقَصْر دلالة اللفظ عليه.

---

(١) الحديث عن عمر بن الخطاب، أورده البيهقي في «شرح السنة» جـ ٩ ص ٦٠.
(٢) الآية ٣ سورة القدر.
(٣) الغزالي: المستصفى جـ ١ ص ٣٤٥.

فهو لا يتعين بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال، إلاّ أنّ هناك طرقاً يمكن التوصل بها إلى معرفته.

وقد ناقش الامام الغزالي[١] رأيَ القدرية في قوله تعالى: «حرمت عليكم أمهاتكم»[٢]، حرمت عليكم الميتة.»[٣]. واعتبارهم أن هذا من سبيل المجمل مستندين إلى أن الأعيان لا تتصف بالتحريم. «فالأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بالأفعال المقدورة للمكلّفين، والعين ليست من أفعالهم.»[٤]، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بالعين، وليس يدري ما ذلك الفعل فيحرمُ من الميتة مسّها، أو أكلها، أو النظر إليها، أو بيعها، أو الانتفاع بها ومن هنا كان مجملاً.

والأمُّ يحرم منها النظر، أو المضاجعة، أو الوطء، ولا يدري أي فعل مقصود من ذلك، فلا بد من تقدير فعل وتلك الأفعال كثيرة وليس بعضها أولى من بعض. والإمام الغزالي يقول بفساد هذا المذهب، ويستند في ذلك إلى أن عرف الاستعمال كالوضع، (مما يجعل للّفظ حقيقة عرفية)، ولذلك قسمت الأسماء إلى عرفية ووضعية، وأنّ من دَرَب على استعمالات أهل اللغة، واطّلع على عرفهم علم أنه ما من شك في أنّ من قال «حرمت عليك الطعام» أنه إنما يريد الأكل دون النظر والمسّ. وإذا قال «حرمت عليك هذا الثوب» أنه إنما يريد اللبس. وإذا قال «حرمت عليك النساء» أنه يريد الوقاع بهنّ، وهذا صريح عندهم مقطوع به فكيف يكون مجملاً.

ومن خلال تلك المناقشة نجد أنّ الغزالي يتجه إلى أنّ عرف الاستعمال الشائع من الاتجاهات التي تتقرر في ضوئها الدلالة المستفادة من اللفظ، فالمفهوم المتبادر في الآية الأولى يفيد أن التحريم ينصب أساساً على الوطء دون

---

(١) الغزالي: المستصفى حـ ١ ص ٣٤٥ (بتصرف).
(٢) الآية ٢٣ سورة النساء.
(٣) الآية ٣ سورة المائدة.
(٤) الامام جمال الدين الاسنوي: شرح الاسنوي (نهاية السول) حـ ٢ ص ١٤٦.

غيره من المدلولات التي قد ينحو بها التأويل إلى أنحاء أخرى مما أتى بها القدَريّة في اتجاههم السابق.

والاتجاه الذي قصده الإمام الغزالي موافق لقصد الشارع، وقد يكون عرف الاستعمال دليلاً على ذلك.

أما في الآية الثانية، فإن عرف الاستعمال، وقصد الشارع يصرّفان الدلالة إلى تحريم أكل الميتة دون غيره من تأويلات.

وينتهي الغزالي إلى أنّ ذلك من الصريح المقطوع به. وليس من قبيل المجمل المحتمل لأكثر من معنى، كما يشير إلى أنّ الوضعية وعرف الاستعمال في مجال الدلالة اللفظية دليلان على نفي الاجمال. فيقول: «والصريح (وهو عكس المجمل) تارة يكون بعرف الاستعمال، وتارة يكون بالوضع وكل ذلك واحد في نفي الاجمال.»[١]

وقد اتجه بعض الأصوليين إلى أن المجمل قد يكون من قبيل المحذوف كما في قوله تعالى: «واسئل القرية.»[٢] والمقصود أهل القرية. وقوله: «أحلت لكم بهيمة الأنعام.»[٣] والمقصود أكل بهيمة الأنعام، وقوله: «أحل لكم صيد البحر.»[٤] والمقصود أكل صيد البحر.

وتناول الغزالي أيضاً هذا الاتجاه بالمناقشة، فأشار إلى أنّ إلحاق مثل هذا النوع بالمجمل إنما هو خطأ، أما إذا أريد به حصول الفهم من المحذوف مع كونه محذوفاً فهذا صحيح، وهنا يميل الغزالي إلى هذا الاتجاه، إذ يقصد بالآية الأولى العاقل الموجه إليه السؤال: «واسال أهل القرية»، «وحِلّ أكل بهيمة الأنعام»، و«صيد البحر» في الآيتين الثانية والثالثة. وفي ذلك لا يعتبر المحذوف من قبيل المجمل الذي يتردد بين أكثر من معنى دون ترجيح. وإنما هو من قبيل إضمار

(١) الغزالي: المستصفى جـ ١ ص ٣٤٧.
(٢) الآية ٨٢ سورة يوسف.
(٣) الآية ١ سورة المائدة.
(٤) الآية ٩٦ سورة المائدة.

الحذف الذي يفهم من السياق أو يكون من قبيل الصريح الذي تستفاد دلالته بأحد وجهين إمّا بعرف الاستعمال، أو الوضع. وقد ورد مثل هذا كثير في كلام العرب مما استقر في أعرافهم فتفهم دلالته من المبادرة اللفظية. «والأصل أن كل ما يتبادر إلى الفهم من اللفظ الأصلي أو العرف الاستعمالي وذلك لا إجمال فيه ولا تردد»(١).

ومن أمثال ما ينتفى عنه الإجمال كذلك ما جاء في قوله ﷺ: «لا صلاة إلاّ بطهور»(٢).

فالمعتزلة تذهب إلى أن هذا مجملٌ إذ يتردد النفي بين الصورة والحكم (نفي الصلاة كليّة، أو نفي صحتها). أما الغزالي فلا يعتبر ذلك مجملاً إذ يرى أن النفي هنا لم يقصد به صورة الصلاة فهي موجودة، ولفظها من الألفاظ التي تصرّف فيها الشارع فأصبحت حقيقة شرعية إذ أن عرف الشارع في تنزيل الأسماء الشرعية على مقاصده كعرف اللغة تماماً، وما من شك في أنّ الشرع لا يقصد بكلامه نفي صورة الصلاة بل يريد نفي الصلاة الشرعية التي لا تصح إلاّ بطهور.

وقد ذهب القاضي أبو بكر الباقلاّني إلى أن ذلك من المجمل إذ يتردد المعنى بين نفي صحة الصلاة ونفي كمالها ولا بد من إضمار معنى الصحة أو الكمال، وليس أحدهما مرجح على الآخر.

أما القول الذي اختاره الإمام الغزالي فهو نفي الصحة. أما الكمال فإنه على خلاف ما يقتضيه النفي، والعرف الشرعي يقتضي نفي صحة الصلاة.

وحينئذ لا يعتبر ذلك من نوع المجمل بل هو من المألوف في عرف الاستعمال الشرعي.

ومن خلال ذلك يمكننا القول بأنه من الثابت أن الشارع قد نقل

---

(١) الآمدي: الإحكام جـ ٣ ص ٢٠.

(٢) أورده البخاري جـ ١ ص ٤٦ (كتاب الضوء).

الألفاظ إلى دلالات جديدة تختلف عن دلالاتها الوضعية الأولى وهو ما أطلق عليه الألفاظ الشرعية اصطلاحاً، فتحدد مفهوم اللفظ في ضوء هذه الدلالات الجديدة، كما في قوله ﷺ: «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب.»[١]، «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»[٢].

فقصد الشارع هنا إنما يتجه إلى المستفاد من تلك الدلالات الجديدة للفظي (صلاة، وصيام) في الاستعمال الشرعي. ومن المعلوم أن النفي في الأحكام الشرعية لا يتجه إلى الأسماء، وإنما ينصرف إلى الأفعال[*]، وبذلك يصبح المتبادر إلى الفهم هو أن المقصود بالنفي ليس صورة الصلاة أو الصيام، بل هو نفي شرعية الصلاة أو الصيام لانتفاء الشرط المحقق لصحتها.

وقد اعترض الغزالي على قول المعتزلة مؤسساً هذا الاعتراض على أنّ الشارع قد تصرف في تلك الألفاظ فحوّلها إلى أعراف شرعية استقرت فيها على صورة جديدة تهيء الاستفادة من أن القصد في النفي ينصب على الحكم بصحتها لا على الصورة، وبذلك فهي ليست من المجمل.

ويقف أبو بكر الباقلاني موقفاً يختلف عن المعتزلة، فهو يقول بالإجمال إلاّ أنه يذهب إلى تردد المعنى بين الصحة والكمال وليس بين الصورة والحكم كما ذهب المعتزلة، وعلى هذا فيجب إضمار أحدهما (إما الصحة وإما الكمال) وليس أحدهما أولى من الآخر، وينتهي بذلك إلى أنه من قبيل المجمل.

ويبدو أن ذلك يرجع إلى ما كان يقرره الباقلاني - من خلال استقراء آرائه في كتب الأصول - أن الشارع لم يتصرف في الوضع اللغوي للألفاظ وإنما بقيت بحالتها؛ إلاّ أنه تصرّف في وضع شروطٍ لمفهوم تلائم الاستعمال الشرعي، ولذا فهو يقرر الإجمال من جانب الشروط (الصحة أو الكمال) لا من جانب اللفظة نفسها.

---

(١) أورده البخاري: (كتاب مواقيت الصلاة) جـ ١ ص ١٩٢.
(٢) أخرجه النسائي (باب الصوم) وأورده (المعجم المفهرس للأحاديث النبوية) ص ٢٣٦.
(*) ارجع إلى ص ١٤٩ من هذا الفصل.

وحول ذلك الموضوع يحدّد الإمام الغزالي أنّ الظاهر من النص يؤكد نفي الصحة، وأنّ نفي الكمال احتمال لا يتأتّى إلاّ بتأوُّل فيحتمل تقرير الصحة مع عدم توافر الكمال، وذلك تبرير مقبول، كما يستدلّ على ذلك أيضاً بقوله صلوات الله عليه: «لا عمل إلاّ بنيّة.»(١). فيرى أن لفظ (عمل) هنا لم يقع عليه تصرّف من قبل الشارع يحُيله إلى دلالة جديدة، فعُرْف الاستعمال يقتضي نفيَ جدوى العمل، وفائدته، كما يقتضي - فيما سبق - نفي الصحة في الصلاة، والصوم ولذا ينتفى الإجمال، ويعتبر ذلك من المألوف استعماله شرعاً.

ولنا وقفة عند مفهوم كلمة (عمل) في الحديث، كما عرضها الإمام الغزالي بالمفهوم المَتحصَّل منها: فهو يرى أنّ الشارع بهذا الاستخدام لم يحوّل الكلمة عما وضعت له أصلاً، ولكن الواقع غير ذلك، إذ أنّ الشارع قد تصرّف في مدلول الكلمة فأكسبها دلالة جديدة استغرقت الأعمال التكليفيّة: من صلاةٍ وصيامٍ وغير ذلك. إذ يشترط فيها توافر النية التي تعتبر أساساً في وقوع التكليف على الوجه المطلوب وربما يكون الإمام الغزالي قد تناول اللفظة على ظاهرها.

وقد اختلف الأصوليون في القول بالاجمال على اللفظ الوارد من جهة الشارع ويمكن حمله على حكم شرعي متجدد وحمله على موضوع لغوي، كما في قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة.»(٢). فلفظ (صلاة) هنا مجمل إذ يَحتمل أن يكون كالصلاة في افتقارها إلى الطهارة، ويحتمل أن يكون مشتملاً على الدعاء «الذي يطلق عليه صلاة في اللغة»، وهو متردد بين هذين المعنيين دون ترجيح لأحدهما.

وكقوله صلى الله عليه وسلم: «الاثنان فما فوقهما جماعة»(٣). ولفظ

---

(١) ورد في كتاب المستصفى للغزالي. حـ ١ ص ٣٥٣.

(٢) من حديث ورد في كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) لابن رشد القرطبي. حـ ١ ص ٣٤٣. (وسبل السلام) لابن حجر (باب الحج).

(٣) أورده البخاري في كتاب (مواقيت الصلاة وفضلها) حـ ١ ص ١٦٧.

(جماعة) مجمل ايضاً لتردده بين المعنى اللغوي «وهو الجماعة الحقيقية، وبين المعنى الشرعي، وهو انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها».

فذهب الغزالي إلى أن ذلك من المجمل فلم يكن هناك ترجيح في حمله على أيٍ من المعنيين، وقد يقصد الشارع بلفظه ما يمكن حمله على أحد تلك الأوجه.

وذهب أكثر الأصوليين إلى أنَّ هذا ليس مُجملاً لترجيح حمله على الحكم الشرعي؛ فالمشرع إنما بعث بتعريف الأحكام الشرعية التي لا تُعرف إلاَّ عن طريقه، ولم يبعث للتعريف بما هو معروف عند أهل اللغة، فالحمل على المعنى الشرعي موافق لمقصود البعثة، وإلى هذا الرأي ذهب الآمدي أيضاً. ونحن هنا نميل إلى رأيه؛ لأن الشارع فيما استخدام من ألفاظ إنما كان يصرفها إلى مقصده ولا يتجاوز بها هذا القصد، فإذا كان القصد هو مناط الحكم الشرعي، فقد تحقق للفظ التحول إلى هذه الدلالة الشرعية، وبعُد عن المعاني الأخرى المستفادة من الدلالة اللغوية، وقول الآمدي في ذلك هو: «.. لو حملناه على تعريف الموضوع اللغوي كانت فائدة لفظ الشارع التأكيد بتعريف ما هو معروف لنا، ولو حملناه على تعريف الحكم الشرعي، كانت فائدته التأسيس، وتعريف ما ليس معروف لنا، وفائدة التأسيس: أصل. وفائدة التأكيد: تبع. فكان حمله على التأسيس أُولى»[1].

وإذا تردد الاسم بين معناه اللغوي، ومعناه الشرعي كلفظتي الصوم، والصلاة، فإن أقوال الأصوليين قد اختلفت في هذا النوع، وهل يمكن اعتباره من المجمل..؟.

فالقاضي أبو بكر الباقلاني يذهب إلى أنه من المجمل، ويرجع ذلك إلى رأيه القائل: بأنّ الأسماء الشرعية لم تنقل من معناها اللغوي ولكن الشارع

(١) الآمدي: الإحكام حـ ٢ ص ١٧٦

هو الذي تصرّف فيها بوضع شروط خاصة، فهو متردد عنده بين المعنيين، هذا إلى جانب اتجاهه بأنّ الرسول عليه السلام كان يخاطب الناس باللغة التي ألفوها كما كان يخاطبهم بعرف الشرع كذلك.

وقد ذهب الآمدي وبعض الفقهاء إلى أنه محمول على المسمى الشرعي إلاّ أنّ الغزالي قد فصّل القول في ذلك واعتبر ما يرد في الإثبات فهو للمعنى الشرعي، كقوله ﷺ حين دخل على عائشة، فقال لها: «أعندك شيء..؟ فقالت: لا. قال: إنّي إذاً أصوم.»[١]

فحمله على المسمى الشرعي يدل على صحة الصوم بنيّة من النهار، أما حمله على المعنى اللغوي - وهو الامساك - فلا يستلزم تلك النية.

أمّا ما ورد في النهي فهو مجمل، كقوله ﷺ: «لا تصوموا يوم النحر.»[٢]

إذ يمكن حمله على الصوم الشرعي لإمكان وقوع ذلك الصوم، والدليل هو وجود النهي، لأنّ النهي عن الشيء الذي لا يمكن وقوعه: مستحيل، والنهي عما يجوز وقوعه: ممكن.

وكذلك يمكن أن يُحمل على الصوم اللغوي وهو ما لا يستلزم انعقاد النيّة.

وذهب الآمدي إلى أن المعنى الشرعي يظهر في حالة الإثبات والمعنى اللغوي يظهر في حالة النفي. في قوله: «إن الشارع مهما ثبت له عُرف، وإن كانت مناطقته لنا بالأمور اللغوية غالباً، غير أنّ مناطقته لنا بعرفه في موضع له فيه عُرف، أغلب.»[٣].

وبهذا يتجه الآمدي إلى المفهوم الشرعي من تلك الألفاظ الواردة عن

---

(١) ورد في كتاب المستصفى للغزالي جـ ١ ص ٣٥٨.
(٢) أورده البخاري (كتاب الصوم) جـ ٣ ص ٥٦.
(٣) الآمدي: الاحكام جـ ٢ ص ١٧٦.

الشارع مهما كان لها من معان لغوية وخصوصاً فيما يتعلق بجانب الإثبات. أما حالة النفي كما في قوله ﷺ: «اتركي الصلاة أيام إقرائك، فإذا ذهب عنك قدرها فاغسلي الدم.»[1]، فهو محمول على المعنى اللغوي، إذ لو كان اللفظ ظاهراً في المعنى الشرعي لأمكن القول بأن الشارع قد نهى عن التصرفات الشرعية، وذلك ممتنع لما فيه من إهمال المصلحة المعتبرة، والمرعية في التصرفات الشرعية.

وينتهي الآمدي إلى تقرير قاعدة مؤدّاها أنّ العرف الطارىء غالب على الوضع الأصلي، ولا إجمال فيه.

وكذلك الحرف قد يكسب اللفظ معنى إجمالياً كما في قوله تعالى: «وامسحوا برؤوسكم»[2] فالباء جعلت اللفظ يتردد معناه بين احتمال مسح جمع الرأس ومسح بعض الرأس، وليس أحد المعنيين أولى من الآخر، وإلى ذلك ذهب بعض الأحناف.

أمّا القائلون بنفي الإجمال من أصوليين: ومنهم أصحاب مالك، ولغويّين: ومنهم ابن جنى يذهبون إلى أنّ الوضع اللغوي ظاهر في مسح الرأس كله مستندين في ذلك إلى أن حرف (الباء) في اللغة للإلصاق، واسم الرأس حقيقة في شمول كل الرأس؛ فبالنظر إلى هذا الوضع من خلال هذين التفسيرين نجد أن المعنى يقتضي مسح الرأس كله.

وكذلك المعنى المجازي والمعنى الحقيقي قد يدوران حول اللفظ، فالمجاز يصرفه الأصلي إلى معنى آخر. ولذا تناول الأصوليون مسألة دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز وهل هو من قبيل المجمل..؟.

فقد ذهب غالبية الأولين إلى أنه ليس من قبيل المجمل، ومنهم الإمام

---

(١) ابن رشد القرطبي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. جـ٢ ص ٩٣.
(٢) الآية ٦ سورة المائدة.

الغزالي إذ يقول: «إن اللفظ إذا دار بين الحقيقة، والمجاز؛ فالألفاظ للحقيقة إلى أن يدل دليل على أنه أراد المجاز، ولا يكون مجملا.»[١]

والواضح أنّ اللفظ إمّا أن يدل دلالة حقيقية على مسماه، ولا يحتمل غيره، أو يدل دلالة اكتسبها تجوّزاً عن طريق الاستعمال المستقر فتظهر فيه تلك الدلالة، وفي الحالتين لا يدخله الإجمال.

والمقصود في هذا هو الحقيقة اللغوية، أو الحقيقة العرفية للفظ.

أما إذا كان اللفظ مجازاً «أي يتناول الدلالة الحقيقية، والدلالة المجازية» فإن مقصده يتضح من خلال القرائن الصارفة له الى المعنى المراد، وعلى هذا فلا إجمال.

وقد أشار الغزالي إلى أنه «لو جعلنا كل لفظ أمكن أن يتجوز به: مجملاً تعذرت الاستفادة من أكثر الالفاظ».[٢]

فإذا قلنا: «قابلني أسد». فلفظ (أسد) ظاهر في معناه الحقيقي على الحيوان المعروف، ولا يمكن حمله عن طريق المجاز على الرجل الشجاع (مثلا) إلّا إذا كانت هناك قرينة تصرفه من المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي.

أما الألفاظ التي استقرت بعُرف الاستعمال تجوّزاً عن المعنى الأصلي واكتسبت بذلك دلالة جديدة كلفظ (الجمهور)[٣]؛ فإنه يُحمل على المعنى العرفي وهو الدلالة على الجمع الكبير من الناس، لأن المعنى الأصلي وهو «الرمل الكثير المتراكم» أصبح متروكاً، وصار اللفظ حقيقة عرفية يفهم معناه العرفي بمجرد إطلاقه.

وهكذا نجد أن ما عرضناه من الألفاظ هو ما لا يدخله الإجمال، أو

---

(١) الغزالي: المستصفى حـ ١ ص ٣٥٩.
(٢) نفس المرجع: حـ ١ ص ٣٦٠.
(٣) د. حسن ظاظا: كلام العرب ص ٥٤.

ما كان محل اعتراض ومناقشة بين الأصوليين في حمله على الإجمال أو عدم حمله، وإن كنا بصدد تناول أنواع المجمل.

فكيف لا نتناول المجمل أولاً، ثم نتناول بعد ذلك ما لا يدخله الإجمال وهذا النوع من التقسيم ذهب إليه الآمدي في «الإحكام»، أما التقسيم الذي اتبعناه فهو التقسيم الذي تناوله الامام الغزالي في «المستصفي»، وقد ارتضينا هذا التقسيم معللّين ذلك بأن الأصوليين الذين يبحثون عن الدليل بتحديد ما ترمي إليه الألفاظ او تضييق دائرة ما تشمله من معانٍ، فإنهم - بطبيعة الحال - يحاولون إبعاد الإجمال عن الألفاظ لأن الإجمال يؤدي إلى تعطيل اللفظ عن العمل في الحال، كما يحتاج إلى بحث وتأمل في طلب الدليل الذي يرجع أحد المعاني التي تتردد حول اللفظ، ولذا فنفى الإجمال أولى في التقديم، وأحق بالاهتمام.

ومن أنواع المجمل ما أشار إليه الغزالي عند قوله: «إن الإجمال تارة يكون في لفظ مفرد، وتارة يكون في لفظ مركب، وتارة يكون في نظم الكلام.»(1)

ولنتناول هنا تلك الأنواع كما تعرض لها الأصوليون وأجملها الغزالي في قولته السابقة:

١ - **اللفظ المفرد**: يكون اللفظ مجملا في حالة الإفراد، إذا كان مشتركا في أكثر من معنى كما في لفظ (العين)، فإنه يحتمل أن يكون للشمس، وللذهب، وللعضو الباصر في الإنسان. وكذلك إذا دلّ اللفظ على متضادين كلفظ (القرء) للطهر والحيض، أو تكون دلالاته متشابهة كما في لفظ (النور) فهو للعقل، وضوء الشمس، وذلك لتشابهها في الاهتداء، أو يحمل التماثل كلفظ (الجسم) الذي يطلق على السماء وعلى الأرض لتماثلها في الجسمية.

كما يأتي الإجمال كذلك من ناحية الاشتقاق في اللفظ كما في كلمة

---

(١) الغزالي: المستصفى جـ ١ ص ٣٦٠.

(المختار) فإنها تصلح لاسم الفاعل كما تصلح لاسم المفعول، ويتردد المعنى بين هذين المشتقين، فالأصل في تلك الكلمة هو (مختير) لاسم الفاعل، و(مختيَر) لاسم المفعول، ولكن حرف (الياء) المحرك إذا أتى بعد فتحه فإنه يقلب ألفا فيصبح اللفظ (مختار) فيهما.

وتلك الألفاظ يتردد فيها أكثر من معنى دون ترجيح لأحدها.

٢ - اللفظ المركب: ما جاء في قوله تعالى: «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح.»[١] فقوله: «... الذي بيده..» متردد بين اثنين هما الزوج، والولي.

٣ - نظم الكلام: ومن الإجمال الذي يأتي في نظم الكلام، ما جاء في قوله تعالى: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه.[٢]»، فيحتمل عود الضمير في كلمة «يرفعه» إلى عود الضمير الموجود في «إليه» أول الآية وهو الله سبحانه وتعالى. كما يحتمل عود الضمير إلى (العمل الصالح) على أنه يرفع الكلم الطيب، ويحتمل كذلك عود الضمير إلى (الكلم الطيب) على أنه يرفع العمل الصالح، فالضمير الوارد في النظم متردد عوده بين تلك الألفاظ.

وقد يتأتى الإجمال في النظم بحسب الوقف والابتداء، ويختلف المعنى تبعا لذلك. ففي قوله: «وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم»[٣]. فلو نطقنا بهذا الأسلوب دون توقف لاختلف المعنى عن نطقنا مع الوقف عند لفظ (الله) ثم الابتداء من (الراسخون في العلم). فيرجع الإجمال إلى تردد حرف النسق وهو الواو بين صلاحيته للعطف إذا نطقنا بالآية كلها وبين صلاحيته للابتداء إذا بدأنا به.

وقد تكون الصفة سببا في الإجمال لترددها بين الألفاظ الواردة في النظم.

---

(١) الآية ٢٣٧ سورة البقرة.
(٢) الآية ١٠ سورة فاطر.
(٣) الآية ٧ سورة آل عمران.

كما لو قلنا: «زيد طبيب بصير يصدق» فتتردد الصفة وهي (بصير) بين كونه بصيراً في الطب، وبين كونه بصيراً في أيّةِ حرفة أخرى.

وكذلك التقديم والتأخير قد يضفي إجمالا على الأسلوب كما جاء في قوله تعالى: «يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله.»[1].

والمراد يسألونك عنها كأنّك حفي بها أي عالم بها (وهو قيام الساعة).

٤ - **الغريب**: فقد يأتي الإجمال من الغريب الذي يندر استعماله نحو (يلقون السمع) وقد حدّد معناها في النص القرآني (يسمعون).

٥ - **قلب المنقول**: نحو (طور سينين) أي سينا.

٦ - **التكرير القاطع لوصل الكلام في الظاهر**: نحو (للذين استضعفوا لمن آمن منهم).

والنوع الأخير في خفي المعنى هو المتشابه وهو أكثر أنواعها خفاء. فهو اللفظ الذي لا سبيل إلى إدراك المراد منه بطريقته من الطرق السابقة أو غيرها.

وقد أورد صاحب شرح المنار في تعريف المتشابه، «أنه اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه.»[2]

فهو لفظ خفيت دلالته وتعذّرت معرفته، ولم تقم قرائن تدل عليها أي لا يظهر له معنى من اللفظ، أو من أي طريق آخر من طرق الدلالة. ومثاله المقطعات في أوائل السور كقوله تعالى في أول سورة مريم «كهيعص».

وإن كانت هناك بعض محاولات بذلها علماء التفسير في معرفة دلالة المتشابه، إلاّ أن الاختلاف الكبير بينهم في هذا المجال يجعل من الصعب الترجيح بين ما توصلوا إليه من دلالات على سبيل القطع لأن الشارع قد استأثر بعلمه فيه، والراسخون في العلم على خلاف كبير في ذلك أيضاً.

---

(١) الآية ١٨٧ سورة الأعراف.

(٢) ابن ملك: شرح المنار ص ٣٦٧

ومما يتصل بظهور المعنى وإضماره (الصريح والكناية)، فالصريح معناه في اللغة (الظاهر)، إذ كانت العرب تسمي القصر (صرحاً) لظهوره وارتفاعه. وهو لفظ يظهر فيه المعنى ظهوراً بيّناً تاما.

وإن كان هذا التعريف، يقرّب الصريح من الظاهر، إلاّ أن ظهور الظاهر ليس بتام، وإنما يحتمل غير دلالته كما في المثال - الذي أوردناه في أول الفصل - من أن الآية الكريمة (وأحلّ الله البيع وحرّم الربا) ظاهرها (حِلّ البيع وحُرمه الربا)، وتأويلها (التفرقة بين البيع والربا).

أما الصريح فلا يقبل أي احتمال، ويتضح من اللفظ كل ما يدل عليه تماماً، والنظر الأصولي يذهب إلى تقرير الحكم للصريح من الألفاظ دون أي اعتبار آخر، كإرادة المتكلم أو البحث وراء قرائن تحدد دلالته، لأن اللفظ لا يحتمل هذا المذهب.

وفي هذا نجد فرقا بين الصريح وبين النص، والمفسّر كذلك فكل منهما يحتاج - في قطعية الأخذ به - إلى بيانٍ وقرائن.

ومثال الصريح: في قولنا (أنت حر، وأنت طالق) فلفظي حر، وطالق هما حقيقتان شرعيتان، الأولى: في إزالة الرق، والثانية: في ازالة النكاح.

واللفظتان صريحتان، ولا خفاء فيهما، وما تدلان عليه فهو متعارف مستقر في الاستعمال.

وقد نفى الأصوليون عن اللفظ الصريح الوسطية اللفظية.

والوسطية اللفظية على هذا المفهوم، أعتقد أنها عدم دلالة اللفظ بنفسه - على ما يحمل - دلالة قطعية، وإنما يحتمل شيئا آخر. ويمكن إطلاق هذا الاصطلاح على الظاهر (مثلا). أما نفي تلك الوسطية عن الصريح إنما كان لوضوح وقطعية الأخذ به، كما لو قيل: بعت، واشتريت. فالمقصود بهاتين اللفظتين واضح، وواقع بهما، أي لسنا هنا في حاجة إلى مقصد المتكلم أو أية توضيح آخر.

أما الكناية فهي ما استتر معناه من الألفاظ عن طريق الاستعمال، ولم يتضح المراد منها، ولا يظهر ذلك إلاّ بقرينة أو بيان، وربما يختلط مفهوم الكناية كذلك مع (الخفي أو المشكل) فكل منهما معلوم المراد، ولكن خفى مراده بعارض آخر غير الصيغة نفسها.

وقد مثّل الأصوليون لما يحتمل الكناية من الألفاظ بالضمائر: مثل: أنا، وأنت، ويعتبرونها كنايات بالوضع لا بالاستعمال. فإذا أراد المتكلم أن لا يصرح باسم (علي) مثلا، كنّيَ عنه (بُهَو) أو كنيّ عنه بأبي كذا. ...

أمّا اذا واجهنا رأي النحاة الذي يشير إلى أن تلك الضمائر في حالة استعمالها فهي معارف؛ بل ويعتبرونها أعرف المعارف لما لها من اختصاص معين.

والأصوليون يجيبون على ذلك بأن حالة استعمال الضمائر مستترة، إذ يمكن استعمال ضمير (لعلي)، (ومحمد) مثلا، بعد استعماله (لبكر)، وفي هذا نوع من التأمل.

والأصولي هنا لا يقبل الإبهام، وإنما يريد الوصول إلى التحديد بالأسلوب المنطقي، والاستدلال العقلي، وهو المنهج الأصولي المعروف.

وعلى هذا الاعتبار فإن الأصولي لا يثبت حكما للفظ مكنىّ به، إلاّ اذا ظهرت نيّة المتكلم، لأن مقصود الألفاظ التي ترد في كناية يستتر ما لم يُبعد ذلك الاستتار، أو ما يقوم مقامه من دلالة الحال (مثلا)، أو غير ذلك من قرائن.

والكناية تدل دلالة وضعية، فألفاظها تدل على معانيها، ولكن يستتر فيها المراد. وهنا لا بد من الاعتبار لإرادة المتكلم أو بيانٍ من جهته، ويمكن للأصولي العمل بمقتضى الكنايات إذا زال إبهامها وظهرت نية المتكلم بها.

ونجد لمفهوم الكناية اعتباراً آخر عند علماء البيان، فهي عندهم: أن يذكر اللفظ ويراد معناه، ولكن ليس مقصودا لذاته، وإنما ينتقل إلى مفهوم آخر لازم له. كما أوضح ذلك الخوارزمي في كتابه «مفتاح العلوم» إذ يقول «هي

ترك التصريح بذكر الشيء، الى ذكر ما يلزمه؛ لينتقل من المذكور إلى المتروك»[١]؛ كما لو قيل: فلانة نؤُم الضحى. وفي ذلك انتقال إلى ما يلزم هذا الكلام من أنها مخدومة، غير محتاجة إلى السعي بنفسها لقضاء شؤونها.

وهذا الأسلوب في نظر البيانيين يعتبر أبلغ من التصريح، وليس كذلك عند الأصوليين. فالأصولي يرغب في معرفة دلالات ألفاظها، أو ما تذهب إليه؛ بحثاً عن إرادة المتكلم، أو قرينة توضح ذلك، لا إلى بلاغه الأسلوب وجماله. «ولو فسّرها الأصوليون كما فسرها أصحاب البيان لما احتاجوا إلى هذا التكلف.»[٢].

وتلك التقسيمات التي عرض لها الأصوليون في ظهور المعنى، وخفائه تميّز بالدقة وأصالة البحث فهي تتلمس فروقا دقيقة تكاد في بعض الأحيان أن تكون غير مؤثرة في إيجاد فارق ظاهر بين بعض الفروع في التقسيم الواحد، كما بيّن المفسّر والمحكم (مثلا)، فالمحكم ما يحتمل وجهاً واحداً، وهو بهذا المعنى يرادف المفسّر؛ إلاّ أن الحسّ اللغوي الأصيل يستشعر ما بينها من فرق.

وهذا التعمق في البحث وراء تلك الفروق الدقيقة جدير باللّفت، وتسجيل عناية الأصوليين بالدلالة فهي عناية فاقت كل حد، وهذه ظاهرة تستوجب النظر، وتستدعي الاهتمام.

فالدرس الأصولي لم يكن وقفاً على العربي وحده، إذ أصبحت الفتوحات الاسلامية تشكل بيئات مختلفة الأجناس فشارك الموالي في ذلك مشاركة شملت كل ميادين الفكر الاسلامي بعامة؛ فاتّسمت بحوثهم بدقة التقسيم ووضع الفروق والتعريفات، ويمكننا أن نغزو ذلك إلى أنّ الموالي بفقدهم الحسّ العربي الأصيل باللغة، أصبحوا في حاجة إلى وضع تلك الفروق حتى يتمكنوا من الادراك السليم لها. كما يظهر ذلك أيضا من تقسيم

---

(١) مفتاح العلوم للخورازمي ص ١٨٩ مطبعة الحلبي القاهرة ١٩٣٧.

(٢) ابن ملك: شرح المنار على متن المنار للنسفى ص ٥١٦.

الأصوليين للدلالة ، فالعرب منهم - كالشافعي -، قد قسموها إلى منطوق، ومفهوم، ولكن الموالي - ويمثلهم الأحناف - فقد أدرجوا تحت المفهوم كثيرا من التقسيمات كإشارة النص، ودلالة الاقتضاء إلى غير ذلك من تفريعات، وهذا أمر لم يكن العربي في حاجة إليه فهو العارف بلغته، الدقيق الحس بها، البصير بمراميها ومقاصدها.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن مستوى الثقافة في العصر الأول لم يكن يأذن بتلك التشقيقات الواسعة التي انتهى إليها البحث الدلالي في البيئات الأصولية بعد أن تدرجت المعرفة الاسلامية، وتشعبت مسالكها وعملت فيها مؤثرات كثيرة تتعلق بحضارة الأجناس الدخيلة التي دانت بالاسلام وبهرت بتعاليمه، فشاركت في فهم نصوصه وتطبيقها.

ولسنا هنا نقلّل من شأن العقلية العربية في دراسة النص الديني، وإنما نشير إلى تلك الجهود الضخمة التي اشترك فيها العنصران، ويكفي أن مؤسس علم الأصول والواضع الأول له هو الإمام الشافعي العربي الأصل.

خاتمة ونتائج

وبهذا الذي انتهينا إليه من تتبع مراحل التصور اللغوي عند الأصوليين وأثر هذا التصور في درسهم للغة، تلك الدراسة التي استغرقت خمسة فصول، مبتدئة بالحديث عن علم الأصول، وكيفية نشأته وموضوعات بحثه، وما كان للأصوليين من طرائق تختلف باختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم.

وحتى يمكن التعرف على تصورهم للغة عرضت لمفهوم اللغة عندهم، وآرائهم حول نشأتها ووظيفتها، وقضية الوضعية والعرفية لمفرداتها.

ثم تناولت أبحاث الدلالة وما يرتبط باللفظة المفردة من تلك الدلالة، وأنواعها، وما قاموا به من أبحاث حول الترادف والاشتراك وما أدّى إليه من الكلام عن التباين، والتواطؤ تحديداً لذلك. وكذا ما ورد عنهم من آراء حول الحقيقة والمجاز.

وبعد ذلك تناولت أبحاث المعنى، ومعنى المعنى، ومحاولات الأصوليين في توجيهها طبقا للمقاصد الشرعية، وتناولهم للدليل بشتى أنواعه حتى يمكن التوصل عن طريقه إلى الحكم، وما تلا ذلك من تأويل لتلك المعاني.

كما عرضت الأبحاث الأصولية وما أدت إليه من وضع مصطلحات تطلق على الألفاظ تبعاً لدرجات ظهور المعنى وخفائه.

والواضح من تلك الدراسة اللغوية في البيئة الأصولية، أنهم تناولوا في مقدماتهم اللغوية أبحاثا صرفية، واشتقاقية، ونحوية، وبيانيّة. وفي ذلك يقول الأستاذ أمين الخولي في كتابه (فن القول): «لا يزال أصحاب كل علم من

هذه العلوم يعدّون بحث الأصوليين فيه كان ينبغي الاتصال به، والوقوف عليه، وفاءً بحق الدرس، وتقديراً لنزعتهم العلمية، في تناولهم لهذه المسائل».

ومن خلال ذلك استطعتُ أن أصل إلى جملة من النتائج التي لا تفترق - مع تقدم الزمن بأصحابها - عن ذلك الذي انتهت إليه الدراسة اللغوية في العصر الحديث، ومشكلاتها المختلفة سواء منها ما يتعلق باللفظ في إفراده، وما يتعلق به حال تركيبه مع غيره في الأسلوب، والمعنى وعلاقته بالمحتوى الفكري واللفظ، ثم علاقة ذلك كله بالمتشرع بالنص والسامع له.

وقد انتهيت من هذه الدراسة - على صعوبتها، ومشقتها - إلى جملة من النتائج: بعضها ظنه الدارسون المحدثون أنه لم يلتفت إليه أحد من اللغويين، مع أن الأصوليين أطالوا القول فيه؛ فمن ذلك ما أثير حول قضية الحقيقة والمجاز، فالأصوليون تناولوها من جانب الأصالة والفرعية لمفردات اللغة، وأن الاستعمال اللغوي هو الذي يقرر الحقيقة أو المجاز؛ فيكتسب اللفظ الحقيقة عن طريق اسقرار الاستعمال وشيوعه، كما يكتسب المجاز عن طريق الاستعمال أيضا، ولكن في غير ما وضع له، وما استقر فيه لوجود علاقة بين محل الحقيقة ومحل المجاز، وذلك هو نفس الاتجاه الذي أشار إليه المحدثون من أن الحقيقة لا تعدو أن تكون استعمالا شائعاً مألوفا للّفظ، وليس المجاز إلاّ انحرافاً عن ذلك المألوف الشائع.

ومن تلك النتائج أيضاً ما يظهر أصالة البحث اللغوي في المدرسة الأصولية، وذلك فيما يتعلق بالعام والخاص والنظرية الأصولية القائلة «ما من عامٍّ إلاّ ويتخيل تخصصه». وما كان لهذا الموضوع من تناول لدى العلماء العرب فيما يعرف بتحديد المعنى، وملاحظتهم بأن التطور من الاتساع إلى التضييق يعتبر تطوراً طبيعياً لتاريخ اللغة، وهو ما ذهب اليه أرباب الخصوص من الأصوليين. وكذلك ما أشار إليه علماء الغرب أيضا بالاتجاه المضاد: وهو التطور من التضييق إلى الاتساع، وارتباطه بحوادث تاريخية، وقد ذهب العرب إلى ذلك فيما هو مأثور عنهم من أمثال.

كما تكشّف لي أيضا أن الأصوليين في تناولهم للّغة عرضوا للكثير من

فروع البلاغة، يظهر ذلك في تناولهم، للعام والخاص، والتعريف والتنكير والاستغراق من ناحية المفرد والجمع. إلّا أنهم قد توصلوا إلى أدق من ذلك، فوضعوا للمجاز علامات يُعرف بها، وهو تناول لم يطرقه علماء البلاغة أنفسهم.

إلّا أنه يمكننا أن نصف منهجهم في كل هذه الأمور بالمنهج العقلي النظري، والاتجاه المنطقي في التفكير، وهو ما أشار اليه كذلك الأستاذ أمين الخولي.

كما تكشّف لي أيضا أنهم يطلقون (الوسط اللفظي) على الألفاظ المكنّاة، باعتبارها لا تحمل دلالة قطعية في ذاتها، وهو اصطلاح لم يُسبق إليه. وكانت الأحكام الأصولية في المسائل البلاغية أحكاماً عقلية لا فنيّة.

كما توصلت أيضا إلى بعض القضايا التي أثارها الأصوليون، ولاقت تقسيمات جديدة عند المحدثين، فمن ذلك: العلاقة بين المحتوى العقلي واللفظ وما أثاره الغزالي حول وجود الفكرة أولا، ومهمة اللفظ في إخراجها، وما يقابل ذلك لدى علماء الغرب أيضاً، ومنهم «أولمان» الذي تكلم عن دورة المعنى، وارتباطها بالدلالة (وهي المحتوى الفكري) وقيام الرمز (وهو اللفظ) باخراجها، وأنّ المعنى هو ذلك المصطلح الذي يطلق على العلاقة المتبادلة بين الدلالة واللفظ.

وتلك محاولة سبق إليها الأصوليون في وضع قواعد عامة لضبط تلك العلاقة، ولذا كانت أبحاثهم تدور حول المضمون عن طريق تحليل النص ولم يتجهوا إلى معرفة المفاهيم اتجاهاً شكلياً. بل كانت آراؤهم تقوم عل أساس من منطق اللغة العربيّة نفسها، كما أشار إليه الشافعي - واضع علم الأصول -، فقد ورد في كتاب «صون الكلام عن فن المنطق والكلام» للسيوطي: «سمعت الشافعي يقول: ما جهل الناس ولا اختلفوا إلّا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس...، وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن، ونفي الرؤية (مما أثاره المعتزلة)، وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعة

فيها من المعاني، والبيان، والبديع (الجامع لجميع ذلك قوله: لسان العرب) الجاري عليه نصوص القرآن والسنة، وتخريج ما ورد فيها على لسان يونان، ومنطق أرسطاطاليس، الذي هو في حيّز، ولسان العرب في حيّز، ولم ينزل القرآن، ولا أتت السنّة، إلاّ على مصطلح العرب، ومذاهبهم في المحاورة، والتخاطب، والاحتجاج، والاستدلال، لا على مصطلح يونان، ولكل قوم لغة واصطلاح. وقد قال تعالى: «وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبين لهم.»، فمن عَدَلَ عن لسان الشرع إلى لسان غيره، وخرّج الوارد من نصوص الشرع عليه جهل وضلّ، ولم يصب القصد.

ولذا نرى أن الأصوليين قد نزعوا إلى منطقة اللغة العربية، واتجهوا في مسائلهم بهدى منها، وكانوا من خلال اللغة يتمكنون من الحكم على صحة الفكر أو خطئه، وكانت غايتهم من كل ذلك هي خدمة الجانب العملي من الاجتهاد في استخراج الأحكام.

ومن الموضوعات التي ظهرت عند المحدثين في تقسيم جديد أيضا هو موضوع الدلالة اللفظية، وقد تناوله الأصوليون في جملته، واعتبروا اللغة أصواتاً دالة، وقد تتغير تلك الدلالة بتغير بنية الكلمة، كما تتغير أيضا بوضعها في تركيب.

ونجد في علم اللغة الحديث تفريعات لذلك تعد علوما مستقلة، منها ما يتعلق بالصوتية وهو ما أطلقوا عليه (Phonétique) (علم الصوت)، وكذا الأبحاث المتصلة باشتقاق الكلمات وتصريفها وتغير المعنى بتغير أبنيتها، ويطلقون على هذا البحث (Morphologie) (علم البنية). كما تناولوا الأساليب والطرق التي سلكها في تطورها وأطلقوا عليه (Stylistique) (علم الأساليب).

وحول دقة هذا التطور، واتساعه مما لمسه الأصوليون، يظهر ذلك في تناولهم لكل أنواع التطور الدلالي للفظه، ونجد لذلك أثراً يتضح في قول أحد العلماء الغربيين «ان التغيرات التي تحدث في المعنى متدرجة، وبصفة دائمة حتى أن الانسان لا يستطيع أن يكتشف الخطوات المختلفة التي سارها ذلك التغير. وتغير من هذا النوع يشبه (مثلا) التغيرات التي تحدث في أصوات الكلمات

والتي ينبغي أن تعزى إلى المتكلمين باللغة وخصوصا إذا كانوا متصلين بلغات، ثم كونّوا بعد ذلك مجتمعا جديداً أو جيلا جديداً»[١]، وشبيه بذلك ما حدث في لغتنا يوم أن تطور المجتمع العربي وتعاقبت أجياله واحداً بعد الآخر، وتلحظ ذلك واضحاً في تلك النقلة التي أحدثها العصر العباسي بأجناسه وحضاراته وثقافاته بعامه، والتي كان لها آثارها الواضحة في ذلك التغير الذي أصاب العربية أصواتا ومعاني، وبناء، وتركيبا، نجد الأصوليين يبذلون الكثير حول الوقوف على هذا التطور في محاولة تحديد الفكرة ومقصودها في النص لمعرفة اتجاه الشارع، وفي الأساليب العامة، وقصد المتكلم، وما استتبع ذلك في توجيه الدلالة بما يتفق وغرضه.

وعلى هذا فالأصوليون قد تناولوا اللفظة منذ نشأتها الأولى متتبعين تطورها الدلالي في اللغة بعامة. وبخاصة بين الألفاظ الواردة في الشرع وما يساويها من الألفاظ الجارية على ألسنة أو أقلام المستعملين للّغة.

كما أمكننا التوصل كذلك إلى معرفة فكرة القيمة أو الثمن في الألفاظ المنصوصة، والتي تبين أو تحدد مبدأ تعبدياً، كالشاه في الأربعين، إلى غير ذلك من الألفاظ فيما أسموه بتأويل النص، واختلاف الفقهاء في ذلك تبعا لاختلاف حاجات المجتمع مقرونة بتطور العمران البشري بما يحقق صلاحية الشرع لكل زمان ومكان.

كما أظهر الأصوليون موقف اللغة من صاحب النص والتقسيم الثلاثي الذي ذكره الغزالي في حديثه عن البيان من: إعلام، ودليل، وعلم. يدور كله حول اللفظ، والفكرة، وصاحب النص، فمن الواجب معرفة طريقة اللغة وأساليبها في التعبير لتعريف ما هو في حاجة إلى توضيح وإظهار، وما يستتبع ذلك من تحديد الفكرة للوصول إلى مقصد صاحب النص في تحقيق المصلحة الانسانية.

كما لاحظنا أنّ الأبحاث الأصولية في أول أمرها لم تكن تتسم

(١) Otto Jespersen: Language (its nature, development and origin, P.174.

بالتقسيمات الواسعة، والتعاريف المخصصة مما تتميز به تلك التآليف عند متأخري الأصوليين، وقد نعزو هذا إلى دخول الموالي ذلك الميدان، ومرد هذا إلى الحسّ اللغوي الذي كان يتمتع به العربي الخالص فلم يكن في حاجة إلى تلك الفروق الدقيقة المميّزة. وإنما الأخلاط التي اندمجت في البيئة العربية تفتقر إلى ذلك الحس، ولذا فقد تناولت كتب الأصول المتأخرة وضع التعاريف والفروق لكل مسائلها، شأنها في ذلك شأن بقية العلوم العربية.

وعلى هذا فالدراسة الأصولية وتحليلها للنصوص، ومحاولة التعمق بحثاً وراء مقصد الشارع أو العلل التي توجّه دلالتها كان سببا من أسباب اتساع مجال البحث فيها، وأنّ هذا العمل لم يكن وقفا على النص التشريعي وحده بل تناول النص بصفة عامة، وكان متوجه هذا العمل هو النفاذ إلى دقائق المعنى، وما دعاهم إلى ذلك إلّا اتصالهم بالنصوص المقدسة من قرآن وسنة.

وعلى أية حال فقد اتسع النظر الأصولي وظهر منه كثير من المسائل الشرعية الدقيقة، أنتجها البحث في مفردات اللغة، ودلالتها وتنوع تلك الدلالة، وهو عمل جاد في الوصول إلى روح الشريعة ومقصد صاحبها مما يربط بين النصوص والحياة الانسانية بما يقودها قيادة سليمة.

وعلى هذا فالتصور اللغوي عند الأصوليين يعتبر تصورا عقلياً، يمكن أن يوصف بالتصور العلمي للّغة، لأنهم يخلصون اللغة من شوائب التشخيص والتخيّل، وما يداخلها من أنواع الجمال اللفظي.

فهي لغة فكر - في الأساليب العادية، ومقاصد شرعية في نصوص شرع - تخطط للحياة الانسانية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها.

المراجع

المراجع العربية

١ - الإتقان في علوم القرآن: الامام جلال الدين السيوطي، مطبعة حجازي، القاهرة ١٣٦٨هـ.

٢ - الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، مطبعة المعارف، القاهرة ١٩١٤.

٣ - الإحكام في أصول الأحكام: أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٤٥هـ.

٤ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني. مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٣٧.

٥ - إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد: شمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الأنصاري، ط، ١٣١٨هـ.

٦ - أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الطبعة الأولى، المطبعة الوهبية، ١٨٨٣.

٧ - أسد الغابة في معرفة الصحابة: عز الدين بن الأثير (تحقيق د. محمد ابراهيم البنا وآخرين). مطبعة الشعب، القاهرة ١٩٧٠.

٨ - أصول الفقه: الشيخ محمد الخضري، الطبعة الرابعة، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٦٢.

٩ - أصول التشريع الاسلامي: علي حسب الله، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩.

١٠ – أصول الفقه الاسلامي: عبد القادر المغربي ط، الجامعة السورية ١٩٤٨م.

١١ – إعلام الموقعين: ابن قيم الجوزية، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.

١٢ – بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الطبعة الثانية، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٣٧٠هـ.

١٣ – بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام: الحافظ بن حجر العسقلاني (تصحيح محمد حامد الفقي)، المطبعة التجارية، القاهرة.

١٤ – التفسير الكبير: الامام محمد الرازي فخر الدين. الطبعة الأولى، المطبعة العامرية الشرفية، القاهرة ١٣٠٨هـ.

١٥ – جامع بيان العلم وفضله: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر بن عاصم النحوي القرطبي، ط، القاهرة ١٣٢٠هـ.

١٦ – حاشية الرهاوي من علم الأصول: الشيخ يحيى الرهاوي المصري (بهامش شرح المنار).

١٧ – الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني (تحقيق محمد علي النجار) مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٢.

١٨ – دائرة المعارف الاسلامية: (النسخة العربية – إعداد ابراهيم خورشيد وآخرين). مطبعة الشعب، القاهرة.

١٩ – دلائل الإعجاز: الامام عبد القاهر الجرجاني (تصحيح الشيخ محمد عبده). الطبعة الثانية. مطبعة المنار، القاهرة ١٣٣١هـ.

٢٠ – دلالة الألفاظ: د. ابراهيم أنيس، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٨.

٢١ – ديوان ذي الرمة: (غيلان بن عقبة)، (تصحيح كارليل هنري هيس مكارتني) طبع على نفقة كلية كمبردج، ١٩١٩.

٢٢ – الرسالة: الامام محمد بن إدريس الشافعي. (تحقيق أحمد محمد شاكر)، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٤٠.

٢٣ – الساميون ولغاتهم: د. حسن ظاظا.

٢٤ – سبل السلام: شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، محمد بن اسماعيل الأمير اليمني الصنعاني، مطبعة صبيح، القاهرة.

٢٥ - سنن النسائي - مطبعة الحلبي - القاهرة ١٩٦٤م.

٢٦ - شرح الأسنوي (نهاية السول) لمناهج الوصول في علم الأصول للبيضاوي: جمـ الدين عبد الرحيم الأسنوي، مطبعة صبيح، القاهرة ١٩٦٩.

٢٧ - شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب: القاضي عضد الملة والدين، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣١٦هـ.

٢٨ - شرح مسلم الثبوت لكتاب فواتح الرحموت في أصول الفقه: محب الله بن عبد الشكور، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٢٢هـ.

٢٩ - شرح المنار من علم الأصول على متن المنار في أصول الفقه «للنسفى»: عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملك، مطبعة المعارف، القاهرة ١٣١٥هـ.

٣٠ - شرح التلويح على شرح التوضيح لمتن التنقيح للبخاري: سعد الدين التفتازاني، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٣٢٧هـ.

٣١ - شرح السنة: الامام البيهقي.

٣٢ - صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، مطبعة الشعب، القاهرة.

٣٣ - صون الكلام عن فن المنطق والكلام: جلال الدين السيوطي (شرح وتعليق د. علي سامي النشار)، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٤٧.

٣٤ - ضحى الاسلام: أحمد أمين، الطبعة الخامسة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٢.

٣٥ - طبقات الشافعية: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة.

٣٦ - علم اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثانية، مطبعة الاعتماد، القاهرة ١٩٤٤.

٣٧ - فواتح الرحموت: عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (بهامش كتاب المستصفى للغزالي). الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٢٢هـ.

٣٨ - فن القول: أمين الخولي، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٤٧.

٣٩ - القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، الطبعة الثانية، مطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٥٢.

٤٠ - كشاف اصطلاحات الفنون: محمد علي الفاروقي التهانوي (تحقيق لطفي عبد البديع وآخرين). مطبعة المؤسسة العامة للنشر، القاهرة ١٩٦٣.

٤١ - كلام العرب (من قضايا اللغة العربية): د. حسن ظاظا، مطبعة دار المعارف ١٩٧١.

٤٢ - اللغة: جوزيف فندريس (تعريب د. عبد الرحمن الدواخلي، د. محمد القصاص). مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٠.

٤٣ - اللغة والنحو (بين القديم والحديث): عباس حسن، مطبعة دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦.

٤٤ - مالك بن أنس: أمين الخولي، مطبعة دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٥١.

٤٥ - متن المنار (بهامش كتاب شرح المنار): عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي.

٤٦ - مدارك التنزيل وحقائق التأويل: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمد النسفي، مطبعة صبيح، القاهرة ١٩٤٨.

٤٧ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها: عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (شرح وتصحيح محمد أحمد جاد المولى وآخرين)، مطبعة صبيح، القاهرة ١٢٨٢هـ.

٤٨ - المستصفى من علم الأصول: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٢٢هـ.

٤٩ - المعجم المفهرس للأحاديث النبوية: د. فنسنك، بمكتبة كلية الآداب، جامعة الاسكندرية تحت رقم ١٧٤٢ب.

٥٠ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلم: أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة (تحقيق كامل بكري وآخرين). مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة.

٥١ - مفتاح العلم: أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، مطبعة التقدم العلمية، القاهرة.

٥٢ - مقدمة التفسير (ملحقة بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن): أبو القاسم الراغب الأصفهاني، الطبعة الأولى، مطبعة الجمالية، القاهرة ١٣٢٩هـ.

٥٣ - المقدمة: عبد الرحمن بن خلدون المغربي، مطبعة كتاب التحرير، القاهرة ١٩٦٦.

٥٤ - مناقب الإمام الشافعي: الامام الفخر الرازي، بمكتبة محافظة الاسكندرية تحت رقم ٧٣٧.

٥٥ - منهاج الوصول إلى علم الأصول، (بهامش شرح البدخشي): القاضي البيضاوي، مطبعة صبيح، القاهرة ١٩٦٩.

٥٦ - الموافقات في أصول الأحكام: أبو اسحاق ابراهيم بن موسى المعروف بالشاطبي (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، مطبعة المدني، القاهرة ١٩٦٩.

٥٧ - نزهة الألبا من طبقات الأدبا: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري، القاهرة ١٢٩٤هـ.

المراجع الغربية

1 - Words and their use: Stephen Ullmann.
دور الكلمة في اللغة، ترجمة د. كمال محمد بشر، القاهرة ١٩٦٢.

2 Lenguage (its nature, development and Origin.) Otto Jespersen.

3 - The history and Origin of Language. A.S.Diamond.

الموضوع الأول

المناسبة

* المناسبة فى النظم

* مناسبة الفاصلة

* خاتمة

التقديم والتعريف بالمناسبة

تتعدد أوجه الإعجاز في النص القرآني ، وتتنوع ، ومن تلك الأوجه مايلفت اليه النظم القرآني في ترتيب كلمات القرآن ، وآياته ، وسوره من مناسبة معقودة بينها . وقد سلك النظم القرآني مسلكا مخالفا لنظم العرب ونثرهم ، في مطالعه ، ومقاطعه ، وفواصله .

ويشير بعض المفسرين إشارات خاطفة إلى تلك المناسبة ، وقد أكثر الفخر الرازي في هذا المجال ، يظهر ذلك في قول الزركشي "وقد قل اعتناء المفسرين بهذا النوع لدقته ، وممن أكثر فيه الإمام فخر الدين الرازي وقال في تفسيره : أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط ، وهذا النوع يهمله بعض المفسرين أو كثير منهم ". (١)

إن إدراك المناسبة المعقودة في النظم القرآني تفيد كثيراً في حسن التأويل ودقة الفهم والإحساس بترابط وتناسق السياق القرآني .

---

(١) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ١/٣٦ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار احياء الكتب العربية ـ الحلبي ـ القاهرة ١٩٥٧ ، (الطبعة الاولى) .

والمناسبة بما تتسم به من بلاغة فى النظم إلا أنها أكثر دقة ، وأوضح تلاؤما بين تجاور الكلم وسياقات الأساليب ، كما تبدو فى المناسبة دلالات ، تظهر من خلال الترتيب والربط فى النص القرآنى زائدة على دلالات الألفاظ ذاتها بما يتفق مع السياق القرآنى ، وتكشف المناسبة عن روعة البيان القرآنى وحسنه ،وتسهم فى إدراك اتساق المعانى،فالمناسبة لون من ألوان إعجاز القرآن البلاغى يظهر فى إحكام نسجه ،وانتظام كلامه ،وروعة أسلوبه .

ويمكن إدراك المناسبة إذا توفرت الاعتبارات والكيفيات التى تساعد على ظهورها فى الأسلوب وهى دقة ورود الكلم فى موضعه ، وموسيقى اللغة ووقعها المتبادى وترتيبها المتناسق على مناط الذوق من كل نفس بما يبعث على اطمئنان النفس،وارتياحها ـ سماع الأسلوب أو قراءته ، وهذا مالا نجد له نظيراً فى أسلوب آخر لا تتوفر فيه تلك الكيفيات . ولا غرو فى ذلك والحديث هنا يدور حول أسلوب القرآن أروع أساليب العربية فصاحة وبيانا ، فتتصل تلك الاعتبارات بحركات النفس وانفعالاتها ، مما يدل على أن نظم القرآن مادة فوق الصنعة ، ومن وراء الفكرة وكأنها صبت على الجملة صباً ، فيغلب على النفس أن تجرع الأدلة العقلية ، ويرقه عن العقول بالنفثات العاطفية ، وفى هذا يقول الرافعى " لو تدبرت ألفاظ القرآن فى نظمها لرأيت حركاتها الصرفية واللغوية تجرى فى الوضع والتركيب مجرى الحروف أنفسها فيما هى له من أمر الفصاحة فيهيئ بعضها لبعض ، ويساند بعضها بعضا ، ولن تجدها إلا مؤتلفة مع أصوات الحروف ، مساوقة لها فى النظم

الموسيقى حتى إن الحركة ربما كانت ثقيلة فى نفسها لسبب من أسباب الثقل أيها كان ، فلا تعذُبُ ولا تُساغ ، وربما كانت أوكس النصيبين فى حظ الكلام من الحرف والحركة ، فإذا هى استُعمِلت فى القرآن رأيت لها شأنا عجيبا ورأيت أصوات الأحرف والحركات التى قبلها قد امتهدت لها طريقا فى اللسان واكتنفتها بضروب من النغم الموسيقى ، حتى إذا خرجت فيه كانت أعذب شىء وأرقّه ، وجاءت متمكنة فى موضعها ، وكانت لهذا الموضع أولى الحركات بالخفة والروعة من ذلك لفظة " النُّذُر " جمع نذير فإن الضمة ثقيلة فيها لتواليها على النون والذال معا ، فضلا عن جسأة هذا الحرف ونَبْوِهِ فى اللسان ، وخاصة إذا جاء فاصلة للكلام ، فكل ذلك مما يكشف عنه ويُفصحُ عن موضع الثقل فيه ، ولكنه جاء فى القرآن على العكس وانتفى من طبيعته فى قوله تعالى " ولقد أنذرهم بطشتنا فتماروا بالنذر " ، فتأمل هذا التركيب ، وأنعم ثم أنعم على تأمله ، وتذوق مواقع الحروف ، وأجر حركاتها فى حس السمع ، وتأمل مواضع القلقلة فى دال (لقد) وفى الطاء من (بطشتنا) وهذه الفتحات المتوالية فيما وراء الطاء إلى واو (تماروا) مع الفصل بالمد ، كأنها تثقيل لخفة التتابع فى الفتحات إذا هى جرت على اللسان ، ليكون ثقل الضمة عليه مستخفا بعد ، ولكون هذه الضمة قد أصابت موضعها كما تكون الأحماض فى الأطعمة ، ثم ردد نظرك فى الراء من (تماروا) فإنها ما جاءت إلا مساندة لراء (النذر) حتى إذا انتهى اللسان إلى هذه انتهى إليها

من مثلها ، فلا تجف عليه ولا تغلظ ولاتنبو فيه ، ثم أعجب لهذه الغنّة التي سبقت الطاء في نون (انذرهم) وفي ميمها وللغنّة الأخرى التي سبقت الذال في النذر »(١)

وقد تكون الاعتبارات من باب التشريع والتقنين ، فيرد الأسلوب على نمط تفصيلي في تحديد الأحكام ودقتها ، وبيان كيفية التدرج فيها عندما يواجه الأمور وبناسبها بما تمليه الحاجة وتتطلبه الحالة . من ذلك آية المحرمات من النساء ، في قوله تعالى : " حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة .. إلى آخر الآية .. "

ينتظم السياق كلمات مرتبة متناسبة مع الغرض الذي سيقت من أجله تتناول درجات القرابة حسب أهميتها ، فقد عددت الحالات المحرمة بدرجة القرابة العصبية ، فبدأت بالأم والبنت والأخت ثم بنت الأخ وبنت الأخت من القرابة المباشرة ، والمرضعة وأخت الرضاعة من القرابة الرضاعية .. وهكذا .

وباستقصاء النظم القرآني في ظل هذه الاعتبارات يتأكد لدينا أنه أسلوب لم يشذ مرة واحدة عن مراعاة أدق كيفية أو اعتبار ومن هنا يخرج — لا شك — عن نطاق الكلام البشري ذلك الكلام الذي لا يوجد منه نمط واحد

---

(١) مصطفى صادق الرافعي : اعجاز القرآن ، مطبعة الاستقامة — القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٢٥٧ — ٢٥٨ .

يخلو من الهنات ، وإغفال الاعتبارات أو إهمال الكيفية ، وعندما يحفل الأسلوب القرآني بهذا كله ليس مقياساً من مقاييس الإعجاز فيه ، وهو مقياس لا تختلف فيه الطوائف أو الأوساط ، فمقياس شعر البيان (مثلا) تختلف فيه الأذواق باعتباره متعلقاً بالتصرف فى فنون القول وضروبه فى التعبير عن الفكرة التى يؤدى أداؤها ومقياس التشريع قد تختلف فيه الأجناس بالطواعية والعناد . إلا أن هذا القياس المتمثل فى النظم القرآنى هو مقياس تتفق فيه الآراء وتمازج فيه الأذواق ولا تقوى أعتى الطبائع عناداً على إنكاره وعدم الاستجابة لجمال البيان فى أطوائه ــ سواء ما تعلق بنصح وإرشاد ، أو بحديد وأحكام .

لقد أنكر كفار مكة مميزات القرآن ، ولكن أثره فى الذوق هو الذى جعل " الوليد بن المغيرة " وهو من العالمين باللغة وبالشعر العربى يُعلن على الملأ وصفه للنظم القرآنى " إن له لحلاوة ، وإن عليه لطلاوة ، وإن أعلاه لمونق ، وإن أسفله لمغدق ، وما هو بقول بشر " .

فهل كان إحساس الوليد نابعاً من عظمة التشريع أو من جودة التشبيه او نضرة الاستعارة ، لم يكن شيئاً من هذا هو مصدر إعجاب العرب مثلا فى الوليد ، بل هو الذوق الذى لا ينتشى إلا من مراعاة الملابسات والكيفيات والاعتبارات .

وقد اهتم بموضوع المناسبة طائفة من العلماء ، فممن صنف فيه أبو جعفر أحمد بن ابراهيم بن الزبير الأندلسى النحوى الحافظ المتوفى ٧٠٨ فى كتاب

أسماه " البرهان فى مناسبة ترتيب سور القرآن " وللشيخ برهان الدين البقاعى كتاب فى هذا أسماه " نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور (وتوجد نسخة خطية بدار الكتب المصرية منه) .

ويشير العلماء إلى أن " أول من أظهر ببغداد علم المناسبة ، ولم نكن سمعناه من غيره هو الشيخ الامام ابو بكر النيسابورى * ، وكان غزير العلم فى الشريعة والأدب ، وكان يقول .. لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه ؟ وما الحكمة فى جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة ؟ وكان يزرى (زرى عليه فعله : عابه) على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة " (١)

ومن هنا يمكن أن نقول إن موضوع المناسبة الذى نحن بصدده هو عبارة عن تساوق الكلمة القرآنية ، وعن وجه الارتباط بين الجملة والجملة فى الآية الواحدة ، وبين الآية والآية فى الآيات المتعددة ، أو بين السورة والسورة .

وإدراك المناسبة يؤكد لنا قوة الارتباط بين أجزاء الكلام الذى يأخذ بعضه بأعناق بعض ، فيقوى التأليف وكأنه بناء محكم متلائم الأجزاء .

---

* هو أبو بكر عبد الله بن محمد زياد النيسابورى الفقيه الشافعى الحافظ .. رحل فى طلب العلم الى العراق والشام ومصر ، وقرأ على المازنى ، ثم سكن بغداد وصار اماما للشافعية بالعراق وتوفى ٣٢٤ هـ (طبقات القراء ١ / ٤٤٩ ، شذرات الذهب ٢ / ٣٠٢ .

١) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، ١ / ٣٦ .

وهو أمر يعتمد على تدبر النظم القرآني ، ومبلغ التذوق لإعجاز القرآن وأسراره البلاغية ، وأوجه بيانه .

ومن اللطائف المقبولة في المناسبة بيان دقة المعنى ، بما ينسجم مع السياق ، ويتفق مع الأصول اللغوية .

ولا غرو في ذلك : فإن العلماء في كل عصر وآن يشيرون إلى أن القرآن لايخلو من الحكم العظيمة والعلوم الجمّة ، والأسرار التي تحتاج إلى فكر وروية حتى نصل إلى معرفتها ، وإن كان يتعذر على الفكر البشري أن يلم بتلك الحكم والعلوم والأسرار التي لاتخلق ولاتنتهي .

" إن كلمات القرآن كلمة كلمة كانت معروفة للعرب ، جارية على ألسنتهم في شعرهم ونثرهم ، حتى لقد كان الشعر الجاهلي مرجعاً عتيداً عند العلماء في الاستدلال على بعض غريب القرآن من مفردات وتراكيب ، هناك إذن سر ضمت عليه هذه الكلمات القرآنية ، فجعل لها هذا السلطان الآسر على القلوب ، وهذه الغلبة القاهرة على العقول ، وهذا الجلال القائم على كل نفس ، تقرؤه أو تستمع اليه ... " . (١)

---

(١) عبد الكريم الخطيب : الاعجاز في دراسات السابقين ، ص٦٦ ، دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٧٤ .

ولكن المناسبة سر من الأسرار الكامنة فى النص القرآنى والكشف عنها إنما يزيدنا بهذا النص المعجز معرفة تنبع من بين حروفه وكلماته .

وعندما نتأمل القرآن ، نجد أن أجزاء الكلام فيه آخذ بعضه بأعناق بعض فى تماسك يجعل النص القرآنى وكأنه بناء واحد ...

والموضوع فى غاية الدقة .. إذ تكمن لطائف القرآن فى ترتيباته وروابطه ، وهى من علامات الحسن فيه .

والمناسبة .. تعنى فى اللغة : "المقاربة" ، ومن مشتقاتها (النسيب) وهو القريب المتصل كالأخوين وابن العم ونحو ذلك . وإنما متناسبان بمعنى رابط بينهما وهو القرابة .

والمناسبة فى الكلام تعنى أن الكلمة تتفق مع المكان الذى وضعت فيه وتتفق فى ذات مع ما قبلها وما بعدها ، بحيث لو وضعت فى مكان آخر لما أفادت المقصود منه ولاختل النظم وما أدت المعنى الذى وضعت من أجله فى دقته وحسن سياقه .

ويقولون إن المناسبة أمر معقول وإذا عرض على العقول تلقته بالقبول .

يقول الجرجاني " اعلم أن لكل نوع من المعنى نوعا من اللفظ هو به أخص وأولى ، وضروبا من العبارة هو بتأديته أقوم ، وهو فيه أجلى ، ومأخذا إذا أخذ منه كان إلى الفهم أقرب وبالقبول أخلق ، وكان السمع له أوعى والنفس إليه أميل ... " (١)

وبهذا يشير الجرجاني الى أن المعنى قد تتغير صورته ، وتفسد معالمه إذا لم يتوازن معه اللفظ الذي يليق به ، ويقدر على حمله بكل مافيه من ألوان واضحة أو خفية ، وبهذا يتفاضل الكلام ، فتتقدم بعض صوره على بعض بحسب ملاءمتها للمعنى وموازنتها له ..

والتعرف على المناسبة ينبئ عن إدراك اتساق المعاني ، وهو سمة من سمات الإعجاز البلاغي في القرآن – كما أشرنا – ، ومظهر من مظاهر البيان المحكم ، وانتظام الكلام وروعة الاسلوب .

ولم يكن موضوع المناسبة أمرا غريبا على اللغة العربية ، أو أنه قد أقحم عليها ، إذ أن المنكرين للمناسبة يدعون أنها نوع من التزيد ، فلا داعي للبحث عنها .

وقد تكون المناسبة أمرا مطلوبا في اللغة ، فقد تتطلب المناسبة خروجا على القواعد والاصول ، فهي ليست أسيرة القاعدة او محجور عليها

١) خلف الله ، د. سلام : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن – الرسالة الثانية لعبد القاهر الجرجاني ، ص١١٧ ، دار المعارف المصرية ١٩٦٨ .

بغير تقدير الأصل .

وقد ألف الشيخ شمس الدين الصائغ الحنفي كتابا أسماه " إحكام الراى فى أحكام الآى " قال فيه : اعلم أن المناسبة أمر مطلوب فى اللغة العربية ". (١)

ومن هنا — وفى مدرسة النحو — يمكن التصرف فى بعض حركات الكلمة أو بنيتها لتناسب الموضع الذى وضعت فيه .

ولما كانت المناسبة تعنى توارد الكلام فى سياق له دلالات من وراء تناسق النظم وتعانقه سواء فى نظم الكلمات القرآنية أو ترابط الآيات أو ترتيب السور ، إلا أنها أيضا فرضت نفسها فى مجال النحو ، فقد لجأ علماء النحو إلى التصرف فى بنية الكلمة وحركتها حتى تتناسب فى صوتيتها وتبعد عن جسأة اللفظ فى صلابته وخشونته وغلظته إلى سهولة وانسيابية فى النطق ، كما يحدث (مثلا) فى ياء المتكلم : إذا قلنا " إن قلمى يكتب ما أمليه عليه " ، فكلمة قلمى منصوبة بفتحة مقدرة على الميم منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة المناسبة ، فالكسرة هى الحركة التى تناسب الياء فى نطقها ، وهى الظاهرة فى الحرف السابق على ياء المتكلم لتناسب نطق الكلمتين فى صوتية متناغمة ولتكون أسهل جرياً على اللسان وأخف نطقاً كما يتلقاها المستمع بارتياح .

---

١) السيوطى : معترك الأقران فى إعجاز القرآن ص ٦٢ ، دار الفكر العربى — القاهرة ١٩٦٩ .

المناسبة فى النظم

تظهر المناسبة فى إتيان الجملة بيانا وتفسيرا وتوضيحا لما قبلها ، كما فى قول الله تعالى : " فقاتل فى سبيل الله لاتكلف الا نفسك وحرّض المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا والله أشد بأسا وأشد تنكيلا ، من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شىء مقيتا " ٨٤ ، ٨٥ / النساء .

يتضح فى الآية الأولى أن الله تعالى أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يحث الأمة ويحرضها على الجهاد والقتال وهو من الأعمال الطيبة والطاعات الشريفة فمن تحريضهم على القيام بالحسنى .

وجاءت الآية التالية لتبين جزاء هذا العمل وأن القائم به إنما يستحق الجزاء الطيب فأشارت إلى أن من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها — وكما يتضح — هو بيان وتفسير لأجر الجهاد فى سبيل الله ، والتحريض عليه أيضا .

ومن الدلالات التى تظهر من خلال النظم أنه تعالى لما أمر رسوله بتحريضهم على الجهاد وبعث هممهم على مناجزة الأعداء ، فإذا ماتوا ...

أو عصوا وتمردوا فلن يكون العيب عيبه ، وإنما الجزاء كل الجزاء ليهم يعود عليهم بالخير والحسنات لا على أحدٍ سواهم . وإذا لم يقبلوا تحريضهم على القتال ، فلن يكون من عصيانهم عتاب للرسول ، وإن أطاعوك حصل لك من طاعتهم حسن الثواب ، وهو ترغيب من الله تعالى لرسوله فى أن يجتهد فى تحريض الأمة ويحثها على الجهاد .

والآية التى أشارت إلى الشفاعة لها تعلق بالجهاد ، وإلا لكانت منقطعة عما قبلها ، وهكذا تبدو المناسبة فى تساوق النظم الذى يرتبط فيه الكلام وقد جاءت كل كلمة فى موضعها وفى ترتيبها لا خلل ولا اضطراب . كما تأتى الدلالة متناسبة ترتبط معانيها وموضوعاتها بعضها ببعض ، وتوضح أمام المتصدى للتفسير إذا ما وعى المناسبة ـ صورة متكاملة للموضوع الذى يتناوله .

كما تظهر الموضوعات المتناسبة حينما ترد الآيات فتذكر الأحكام ثم تذكر القصص لتفيد الاعتبار للسامع ، كما فى قول الله تعالى : " وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم * من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون " ٢٤٤/٢٤٥ البقرة .

ويمكن أن يكون الاعتبار منصبا على ترك التمرد والعناد وتوطيد من الخضوع والانقياد ، فيأتى ذكر الأمر بالقتال أولا ثم الأمر بالإنفاق

باعتباره نوعاً من أنواع الجهاد . ثم يذكر القرآن في الآيات من ٢٤٦ وما بعدها قصة بني إسرائيل عندما أمروا بالقتال نكثوا وخالفوا ، فذمهم الله ونسبهم إلى الظلم .

واللفت في هذه الآيات أن المأمورين بالقتال لا يصح أن يخالفوا أمر الله وأن يستمروا في القتال مع اعداء الله .

وهذا الانتقال في الخطاب من لون إلى لون ، إنما يتناسب فيه السياق فيأتي المثل أو القصة على سبيل العبرة والاتعاظ ، فعندما يثار موضوع الجهاد بالنفس والمال يلفت إلى الاعتبار بما حدث مع بني اسرائيل عندما وعدوا بالقتال في سبيل الله ، فلما كتب عليهم القتال تولوا ولم يوفوا بما وعدوا بل نكل عن الجهاد اكثرهم والله عليم بهم .

وهكذا الانتقال من حكم إلى مثل أو قصة توافقها فيما تهدف إليه يكون أوقع من أن تقبل النفس الإنسانية هذا الحكم عن قناعة ورضى .

وقد تظهر المناسبة فيما يأتي من اعتراض في الأسلوب (تذييلا) يضيف الى السياق مفاهيم تعمل على تهيأة السامع واستعداده لقبوله والاقتناع به .

ومن ذلك ما جاء في سورة " ص " إذ جاء الترتيب بها على أحسن ما يكون أسلوب المحاجة .....

جاء في أول السورة بيان محاولة الكفار في تنكرهم لمحمد عليه الصلاة والسلام " وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب " ٤ / ص .

وإثبات كذبه .. فيما ساقه إليهم من توحيد الله سبحانه وتعالى في قوله تعالى : " أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشئ عجاب " ٥ / ص ، وما يتعلق بالنبوات (أأنزل عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكرى بل لما يذوقوا عذاب) ٨ /ص .

وكانوا يستنكرون نبوته صلى الله عليه وسلم ويقولون بفساد القول بالحشر (وقالوا ربنا عجل لنا قطنا قبل يوم الحساب) ١٦ /ص .

وبهذا جاءت السورة تحكي عن المستهزئين من الكفار أنهم بالغوا في إنكارهم ولم يذكر القرآن بعد ذلك الجواب على ما كانوا يدعون .. بل تطرق الأسلوب إلى ذكر داود (اصبر على ما يقولون واذكر عبدنا داود ..) ١٧ /ص ، ولا تعلق لذكر داود عليه السلام بما سبقها من الآيات ومع هذا فقد أسهب الأسلوب القرآني في قصة داود ، ثم يذكر بعد ذلك " وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار " ٢٧ /ص .

وما علاقة هذا المعنى الذى يثبت حكمة الله فى خلق السموات والأرض وأنه حق لايعتريه باطل ـ بقصة داود ، ولكنها سياقات متناسبة ، وإذا لم تدرك المناسبة فى مثل هذه السياقات المعقودة فى هذا الأسلوب لظهر لنا أنها فصول متباينة ، والقرآن لم يكن يأتى بفصول متباينة أو أساليب متنافرة ، ولكن المناسبة تظهر فى أن من ابتلى بخصم جاهل يستنكر ويكابر ، ويمعن فى إنكاره وإصراره . وجب أن يقطع الكلام عليه إذ كلما كان الخوض فى تعريره كلما كانت نفرته أشد ، وصده أقوى .

ومن الأجدى أن يشغل خاطره بكلام آخر ـ فى موضوع آخر ـ ويمكن أن يستطرد فى هذا الموضوع حتى يمكن صرفه عن الموضوع الأول على أن يتطرق الموضوع الجديد إلى عرض مقدمات وأمثلة تناسب الموضوع الذى ترك أولاً ، حتى تتهيأ النفس لقبوله بعد ذلك وحينئذ يصير الخصم منقطعاً مفحماً .

وهنا نجد الكفار الذين بالغوا فى إنكار الحشر والقيامة حتى قالوا على سبيل الاستهزاء " ربنا عجل لنا قطنا قبل يوم الحساب " ، فتطرق الأسلوب القرآنى إلى ذكر قصة داود ، وذكر فى آخرها "يا داود إنّا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ... " . وعندما أمر الله تعالى ، يشير القرآن إلى أن الله تعالى ـ مع أنه رب العالمين ـ لايفعل إلاّ الحق

ولا يقضى بالباطل ، وعندما يسلّم الخصم أن حكم الله يجب أن يكون بالحق لا بالباطل فيسلم بصحة القول بالحشر .

وهكذا تبدو المناسبة فى النظم القرآنى وإدراكها على جانب كبير من الأهمية فهى تظهر لنا إدراكات ومفاهيم يمكن أن نصل إليها من خلال تساوق هذا النظم المعجز ، وتلك البلاغة التى لا تطاولها بلاغة .

وقد تستدعى المناسبة الخروج على القواعد والاصول فى كثير من الأساليب من ذلك :

١ـ تقديم المعمول :

أـ إما على المؤول

كما فى قول الله " يوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون " ٤٠ / سبأ .

" وخطاب الملائكة هنا تقريع للكفار وقد علم تعالى أن الملائكة منزهون براء مما وجه إليهم من السؤال وإنما ذلك على طريق توقيف الكفار وقد علم سوء ما ارتكبوه من عبادة غير الله وأن من عبدوه متبرئ منهم ، وهؤلاء (مبتدأ) وخبره (كانوا يعبدون)، وإياكم (مفعول يعبدون)، ولما تقدم انفصل ، وإنما قدم لأنه أبلغ فى الخطاب " (١)

١) أبو حيان : التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط ، ص ٢٦١ ، الجزء السادس ، نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة ، السعودية

ب ـ أو معمول آخر أصله التقديم ، كما في قوله تعالى : " لنريك من آياتنا الكبرى " ٢٣ / طه ، إذا أعربنا (الكبرى) مفعول نُرى ، أو على الفاعل نحو " ولقد جاء آل فرعون النذر " ٤١ / القمر .

ومنه تقديم خبر كان على اسمها ، نحو " ولم يكن له كفوا أحد "

وبيانها كما يقول صاحب تفسير الدر اللقيط : " وذلك أن قوله (ولم يكن له كفواً أحد) ليس الجار والمجرور فيه تاما إنما هو ناقص لا يصلح أن يكون خبرا لكان ، بل هو متعلق (بكفواً) وقدم عليه فالتقدير (ولم يكن أحدٌ كفواً له) أي مكافئا فهو في معنى المفعول متعلق (بكفوا) ، وتقدم على (كفواً) للاهتمام به ، إذ فيه ضمير البارى تعالى : وتوسط الخبر ، وإن كان الأصل التأخير لأن تأخير الاسم هو فاصلة فحسن ذلك .. وعلى هذا الذى قررناه يبطل إعراب (مكى) وغيره ، أن " له " الخبر (وكفوا) حال من (أحد) لأنه ظرف ناقص لا يصلح أن يكون خبرا ، وبذلك يبطل سؤال "الزمخشرى" وجواب "سيبويه" إنما تكلم في الظرف الذى يصلح أن يكون خبراً ويصلح أن يكون غير خبر . قال سيبويه ، وتقول (ما كان فيها أحد خير منك) (وما كان أحد مثلك فيها) (وليس أحد فيها خير منك) .

إذا جعلت فيها مستقرا ولم تجعله على قولك "فيها زيد قائم" أجريت الصفة على الاسم فإن جعلته على (فيها زيد قائم) نصبت فتقول "ماكان فيها أحد خيرا منك " وماكان أحد خيرًا منك فيها" إلا أنك إذا أردت الإلغاء فكلما أخرت المعنى كان أحسن ، وإذا أردت أن يكون مستقرا فكلما قدمته كان أحسن، والتقديم والتأخير والإلغاء والاستقرار عربي جيد كثير قال تعالى " ولم يكن له كفوًا احد " (١)

٢ـ تقديم الفاضل على الافضل :

"فألقى السحرة سجدا قالوا آمنا برب هارون وموسى " ٧٠/ طه

" تأخير موسى عند كلامهم لرعاية الفواصل ، وقد جوز أن يكون ترتيب كلامهم أيضا هكذا : إما لكبر سن هارون عليه السلام وإما للمبالغة في الاحتراز عن التوهم الباطل من جهة فرعون وقومه حيث كان فرعون قد ربى موسى عليه السلام في صغره ، فلو قدموا موسى ربما توهم اللعين وقومه من أول الأمر أن مرادهم فرعون باعتباره ربى موسى ". (٢)

وقيل " لأن فرعون كان قد ربى موسى فبدءوا بهارون ليزول تمويه فرعون أنه ربى موسى ، فيقول أنا ربيته وقالوا رب هارون وموسى ، ولم يكتفوا بقولهم برب العالمين للنص على أنهم آمنوا برب هذين ، وكان فيها قبل يزعم (أي فرعون) أنه رب العالمين ". (٣)

---

١) تفسير الدر اللقيط من البحر المحيط ، تاج الدين بن مكتوم ٢٧ ه/ ٨ .
٢) تفسير أبي السعود ، ٦ / ٢٦٤ .
٣) تفسير البحر المحيط : أبو حيان الاندلسي ، ٦ / ٢٦٠ .

ومن الملاحظ أن آيات القرآن التي تناولت ذكر موسى وهارون يتقدم ذكر موسى على هارون في كل هذه الآيات ماعدا هذه الآية (٧٠/طه) تقدم فيها ذكر هارون على موسى ، وفيما سبق كان هو التعليل الذي ذهب اليه المفسرون حينما بحثوا عن المناسبة والحكمة في تقديم ذكر موسى على هارون.

٣ـ تقديم الضمير على مايفسره :

" فأوجس في نفسه خيفة موسى " ٦٧/طه ، " وتأخر فاعل أوجس ، وهو " موسى " ومن يقول إنها فاصلة . والضمير العائد عليه أي على موسى مقدم في كلمة نفسه وإن كان القياس تأخر الضمير ". (١)

٤ـ ايراد الجملة التي ورد بها ماقبلها على غير وجه المطابقة في الاسمية والفعلية :

كقوله تعالى : " ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين " ٨/البقرة . لم يطابق بين قولهم (آمنا) (جملة فعلية) ، وبين ماورد به فيقول (لم يؤمنوا) ، أو (ما آمنوا) (أي جملة فعلية أيضا) ما هم بمؤمنين " ما حجازية فان جواز دخول الباء في خبرها لتأكيد النفي اتفاق بخلاف التميمية .. وايثار الجملة الاسمية على الفعلية الموافقة لدعواهم المردودة للمبالغة في الرد بافادة انتفاء الايمان عنهم في جميع الازمنة لا في الماضي فقط ، كما تفيده

(١) تفسير الدر اللقيط من البحر المحيط : تاج الدين بن مكتوم القيسي ، ص [illegible]

الفعلية .. ولا يتوهمن أن الجملة الاسمية الإيجابية تفيد دوام الثبوت فعند دخول النفي عليها يتعين الدلالة على نفي الدوام فإنهـــا بمعونة المقام تدل على دوام النفي قطعاً ، كما أن المضارع الخالـي عن حرف الامتناع يدل على استمرار الوجود، وعند دخول حرف الامتناع عليه يدل على استمرار الامتناع ، لا على امتناع الاستمرار، كما في قولـه تعالى " ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضـــي إليهم أجلهـــم " .

فإن عدم قضاء الأجل لاستمرار عدم التعجيل لا لعدم استمرار التعجيل وإطلاق الإيمان عما قيدوه به للإيذان بأنهم ليسوا من جنس الإيمـــان في شيء أصلا ، فضلا عن الإيمان بما ذكروا وقد جوز أن يكون المـــراد ذلك، ويكون الاطلاق للظهور .. ومدلول الآية الكريمة أن من أظهـر الأعيان واعتقاده بخلافه لا يكون مؤمنا فلا حجة فيها للكرامية القائلـين بأن من تفوه بكلمتي الشهادة فارغ القلب عما يوافقه أو ينافيه مؤمن .. " يخادعون الله والذين آمنوا ... " بيان ليقول .. وتوضيح لما هو غرضهم مما يقولون ، أو استئناف وقع جوابا عن سؤال ينساق إليه الذهن كأنه قيل مالهم يقولون ذلك وهم غير مؤمنين ، فقيل .. يخادعون ..

١) تفسير أبي السعود ٤٨ ، ٤٩ / ١ .

د ـ ايراد أحد القسمين غير مطابق للآخر كذلك :

نحو " فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين " ٣/ العنكبوت بالفاء لترتيب ما بعدها على ما يفصح عنه ما قبلها من وقوع الامتحان باللام جواب القسم والالتفات إلى الاسم الجليل لإدخال الروعة وتربية المهابة ، وتكرير الجواب لزيادة التأكيد والتقرير أي فوالله ليتعلقن بالامتحان تعلقا حاليا يتميز به الذين صدقوا في الايمان الذي أظهروه والذين هم كاذبون فيه مستمرون على الكذب ، ويترتب عليه أجزيتهم من الثواب والعقاب ، ولذلك قيل المعنى ليميزن وليجازين ، وقرئ وليعلمن من الاعلام أي وليعرفنهم الناس . " (١)

٦ ـ الاستغناء بالإفراد عن التثنية :

نحو " فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى " ١١٧/ طه
والمراد نهيهما عن أن يكونا بحيث يتسبب الشيطان إلى إخراجهما منها بالطريق البرهاني كما في قولك (لا أرينك ههنا) .
بالفاء لترتيب موجب النهي على عداوته لهما ، أو على الإخبار بها (فتشقى) جواب للنهي ، وإسناد الشقاء اليه خاصة بعد تعليق الإخراج الموجب له بهما معاً لأصالته في الأمور ، واستلزام شقائه

---

(١) تفسير أبي السعود ٤ / ٢٥٠ .

لشقائها وقيل المراد بالشقاء التعب فى تحصيل مبادئ المعاش وذلك من وظائف الرجال ". (١)

٧ـ الاستغناء بالافراد عن الجمع ...

نحو " واجعلنا للمتقين إماما " ٧٤/ الفرقان . أى اجعلنا بحيث يقتدون بنا فى إقامة مراسم الدين بإفاضة العلم والتوفيق للعمل ، وتوحيده للدلالة على الجنس وعدم الالتباس ، كقوله تعالى " ثم يخرجكم فيها طفلا " أو لأن المراد واجعل كل واحد منا " إماماً " أو لأنهم كنفس واحدة لاتحاد طريقتهم واتساق كلمتهم كذا قالوا ... وانت بصير بأن مدار الكل صدور هذا الدعاء إما عن الكل بطريق المعية ، وأنه محال لاستحالة اجتماعهم فى عصر واحد ، فما ظنك باجتماعهم فى مجلس واحد واتفاقهم على كلمة واحدة ، وإما عن كل واحد منهم بطريق تشريك غيره فى استدعاء الإمامة ، وأنه ليس بثابت جزماً بل الظاهر صدوره عنهم بطريق الانفراد وان عبارة كل واحد منهم عند الدعاء ، واجعلنى للمتقين اماما خلا أنه حكيت عبارات الكل بصيغة المتكلم مع الغير للقصد إلى الايجاز على طريق قوله تعالى " يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً " وأبقى " إماما " على حاله ، وقيل الإمام جمع

---

١) تفسير ابى السعود ٤٩٤ /٣ .

" آمّ " بمعنى قاصد ، أى قاصدين لهم مقتدين بهم ، وإعـــــادة الموصول فى المواقع السبعة ، مع كفاية ذكر الصلات بطريق العطـف على صلة الموصول الأول للايذان بأن كل واحد مما ذكر فى خبــــر صلة الموصولات المذكورة وصف جليل على حياله له شأن خطير حقيق بأن يفرد له موصوف مستقل، ولا يجعل شيء من ذلك تتمة لغيـــره ، وتوسط العاطف بين الموصولات لتنزيل الاختلاف العنوانى منزلـــة الاختلاف الذاتى .. " (١)

هـ- الإتيان بالتثنية بدلا من الافراد ..

نحو قوله تعالى : " ولمن خاف مقام ربه جنتان " ٤٦/الرحمن (جنتان) جنة للخائف الأنسى ، وجنة للخائف الجنى ، فــــإن الخطاب للفريقين ، فالمعنى لكل خائفين منكما ، أو لكل واحد جنـــة لعقيدته وأخرى لعمله ، أو جنة لفعل الطاعات ، وأخرى لترك المعاصى أو جنة يثاب بها ، وأخرى يتفضل بها عليه ، أو روحانية وجسمانيـــة ، وكذا ما جاء مثنى بعد " فبأى آلاء ربكما تكذبان " وقوله تعالـــى : " ذواتا أفنان " صفة (لجنتان) ، وما بينهما اعتراض وسط بينهمـــا تنبيها على أن تكذيب كل من الموصوف والصفة موجب للإنكار والتوبيخ و " الأفنان " إما جمع " فن " أو ذواتا أنواع من الأشجار والثمار ،

---

(١) تفسير ابى السعود ، ١٥١/٤

أو جمع " فنن " أي ذواتا أغصان متشعبة من فروع الشجر ، وتخصيصها بالذكر لأنها التي تورق ، وتثمر وتمد بالظل ... "(١)

وقال الفراء : أراد جنة .. التثنية لأجل الفاصلة قال : والقوافي تحتمل الزيادة والنقصان ما لا يحتمله سائر الكلام ونظير ذلك قول الفراء أيضا " إذ انبعث أشقاها " ١٢/ الشمس فإنهما رجلان قدار وآخر معه ولم يقل أشقياها للفاصلة .

وقد أنكر ذلك " ابن قتيبه " واغلظ فيه ، وقال : إنما يجوز في رؤوس الآي زيادة هاء السكت ، أو الالف أو حذف همزة أو حرف ، فإما ان يكون الله تعالى وعد جنتين فيجعلهما جنة واحدة لاجل رؤوس الآي ، فمعاذ الله !! وكيف هذا وهو يصفها بصفات الاثنين . قال " ذواتا أفنان " ٤٨/الرحمن ثم قال " فيهما " ، وأما ابن الصائغ فإنه نقل عن الفراء أنه أراد جنات ، فاطلق الاثنين على الجمع لأجل الفاصلة ، ثم قال : وهذا غير بعيد .. قال : وإنما أعاد الضمير بعد ذلك بصيغة التثنية مراعاة للفظ .

---

١) تفسير ابن السمين ٦٦٦/٤

٩ـ التقديـــــم :

نحو " إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لايعقلون " ٢٢/الانفال ،
فى تقديم لفظ " الصم " على " البكم " .

من أول الآية ـ استئناف مسوق لبيان كمال سوء حال المشبه بهم مبالغة فى التحذير ، وتقريراً للنهى إثر تقرير أى إن شـــر مايدب على الارض ، أو شر البهائم " عند الله " أى فى حكمـــه وقضائه " الصم " الذين لايسمعون الحق " البكم " الذيـــن لاينطقون به ، وصفوا بالصمم والبكم لأن ماخلق له الأذن واللسان إلا لسماع الحق والنطق به ، وحيث لم يوجد فيهم شىء من ذلـك صاروا كأنهم فاقدون للجارحتين رأسا ، وتقديم " الصم " علـــى " البكم " أى أن صممهم متقدم على بكمهم ، فإن السكوت عن النطـــق بالحق من فروع عدم سماعهم له كما أن النطق به من فروع سماعـــه ثم وصفوا بعدم التعقل ، فقيل " الذين لايعقلون " تحقيقا لكمـال سوء حالهم ، فإن الأصم الأبكم إذا كان له عقل ربما يفهم بعـــض الأمور ، ويفهمه غيره بالاشارة ، ويهتدى بذلك الى بعض مطالبـــه ، وأما إذا كان فاقدا للعقل أيضا فهو الغاية فى الشرية وســـوء الحال ، وبذلك يظهر كونهم شرا من البهائم حيث أبطلوا ما بـــه يمتازون عنها ، وبه يفضلون على كثير من خلق الله عز وجل فصـاروا أخس من كل خسيس ، (١)

١ـ تفسير أبى السعود ، ٣٥٣/٢ ، ٣٥٤ .

١٠ ـ اجراء غير العاقل مجرى العاقل ..

قوله تعالى : " وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون " ٣٣ / الانبياء

" اللذين هما آيتاهما بيان لبعض تلك الآيات التى هم عنها معرضون بطريق الالتفات الموجب لتأكيد الاعتناء لفحوى الكلام أى هو الذين خلقهم وحده ، " كل " أى كل واحد منهما ، على أن التنوين عوض عن المضاف اليه " كل فى فلك يسبحون " أى يجرون فى سطح الفلك كالسبح فى الماء والمراد بالفلك الجنس ـ كذلك ـ كما هم الخليفة جلة ، والجملة حال من الشمس والقمر ، وجاز انفرادهما بهما لعدم اللبس ، والضمير لهما ، والجمع باعتبار المطالع ، وجعل الضمير واو العقلاء لان السباحة حالهم " (١)

وأيضا نحو قوله تعالى " ... أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين " ٤ /يوسف . واستئناف ببيان حالهم التى رآهم عليها كأن سائلا سأل فقال : كيف رأيتهم ؟ فأجاب بذلك ، وإنما اجريت مجرى العقلاء فى الضمير لوصفها بوصف العقلاء أعنى السجود وتقديم الجار والمجرور لإظهار العناية والاهتمام بما هو الأهم مع ما فى ضمنه من رعاية الفاصلة " (٢)

---

١) تفسير ابى السعود ٣/٥١٥

٢) تفسير ابى السعود ٣/٧٩ .

[illegible]

نحو " ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجلٌ مسمى " ١٢٩/طه

" وأجل مسمى " عطف على " كلمة " أى ولولا أجل مسمى لأعمارهم أو لحسابهم يوم القيامة ، لما تأخر عذابهم أصلا ، والفصل الموجود بين المعطوف والمعطوف عليه إنما هو للمسارعة إلى بيان جواب " لولا " ، وللإشعار باستقلال كل منهما بنفى لزوم العذاب ، ومراعاة فواصل الآى الكريمة ، وقد جوز عطفه على الكائن فى كان (كينونة العذاب أو الحساب) العائد إلى الأخذ العاجل المفهوم من السياق تنزيلا للفصل بالخبر منزلة التأكيد ، أى لكان الأخذ العاجل وأجل مسمى لازمين لهم ، كدأب عاد وثمود وأضرابهم ، أى لولا هذه العدة لكان مثل إهلاكنا عاداً وثمود ، ولم ينفرد الأجل المسمى دون الأخذ العاجل والفصل عما عطف عليه للاشعار باستقلال كل منهما ، بنفى لزوم العذاب ومراعاة فواصل الآية الكريمة .

١٢ــ وقوع مفعول موقع الفاعل ..

قول الله تعالى : " جنات عدن التى وعد الرحمن بالغيب إنه كان وعده مأتيا " " أى موجوده كائنا ما كان ، فيدخل فيه الجنات الموعوده دخولا أوليا ، ولما كانت هى مثابة يرجع إليها قيل (مأتيا) أى يأتيه من وعد له لا محالة ، بغير خلف ، وقيل هى

مفعول بمعنى فاعل ، وقيل مأتيا أى مفعولا منجزا من أتى اليه إحسانا أى فعله " (١)

٣ ١ـ وقوع فاعل موقع مفعول ..

نحو " ماء دافق " ٦/ الطارق ، " استئناف وقع جوابا عن استفهام مقدر وكأنه قيل " مم خلق " فقيل " من ماء ذى دفق " وهو صب فيه دفع وسيلان بسرعة ، والمراد به الممتزج من الماءين فى الرحم ، كما ينبىء عنه قوله تعالى " يخرج من بين الصلب والترائب ، أى من صلب الرجل ، وترائب المرأة وهى عظام صدرها " (١)

فاسم الفاعل أكثر مناسبة لما يحصل من قوة اندفاع وسرعة السيلان ..

٤ ٤ـ الفصل بين الموصوف والصفة ..

كقوله تعالى : " أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى " أى أنبت مايرعاه الدواب غضا طريا يرف ، فجعله بعد ذلك " غثاء أحوى " أى دريناً أسود ، وقيل " أحوى " حال من المرعى أى أخرجه أحوى من شدة الخضرة والرى ، فجعله غثاء بعد ذلك " (٢)

---

١) تفسير ابى السعود ٥٨/٤ .
٢) نفسه ٨٦/٤ .

٥١ـ استعمال صيغة الاستقبال بدلا من صيغة المضي ..

كقوله تعالى : " ... ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون" ٨٧/البقرة

" ... تقديم كلمة " فريقا " في الموضعين للاهتمام وتشويق السامع إلى مافعلوا بهم لا للقصر ، وإيثار صيغة الاستقبال في القتل لاستحضار صورته الهائلة أو للإيماء إلى أنهم بعد على تلك النية حيث همّوا بما لم ينالوه من جهته عليه السلام ، وسحروه وسمّوا له الشاة ، حتى قال (صلى الله عليه وسلم) " مازالت أكلة خيبر تعاودني " (١)

" ... لقائل أن يقول : هلا قيل وفريقا قتلتم ، وجوابه من وجهين ، أحدهما : أن يراد الحال الماضية لأن الأمر فظيع فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب .

الثاني : أن يراد " فريقا تقتلونهم " بعد لأنكم حاولتم قتل محمد (صلى الله عليه وسلم) ، لولا أني أعصمه منكم ، ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة ، وقال عليه السلام عند موته " مازالت أكلة خيبر تعاودني " (٢)

---

١) تفسير أبي السعود ، ١/١٥٣ .
٢) التفسير الكبير : الفخر الرازي ١/٤٠٥ ، المطبعة الحسينية المصرية .

وفى قول الله تعالى : " فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولايرد بأسه عن القوم المجرمين " ١٤٧/ الانعام.

مع أن ظاهر الخطاب " ذو عقوبة شديدة " ، وإنما قال ذلك نفيا للاغترار بسعة رحمة الله تعالى فى الاجتراء على معصيته ، وذلك أبلغ فى التهديد ، ومعناه : لاتغتروا بسعة رحمة الله تعالى ، فى الاجتراء على معصيته فإنه مع ذلك لايرد عذابه عنكم " (١)

---

١) الزركشى : البرهان ١/٩١ .

مناسبة الفاصلة

يقول ابن خلدون " ان القرآن وإن كان من المنثور، إلا أنه خارج عن الوصفين (وصفي النثر وهما ـ السجع ـ والمرسل) وليس يسمى مرسلا مطلقا، ولا مسجعا، بل تفصيل آياته ينتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها، ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها، ويثنى من غير التزام حرف لا يكون سجعا ولا قافية، ويسمى آخر الآيات فواصل، إذ ليست أسجاعا، ولا التزام فيها ما يلتزم في السجع ولا هي قوافٍ ... " (١)

ولسنا هنا بصدد البحث عن الفاصلة وتعريفها أو مقارنتها بغيرها من قوافي الشعر والنثر كما يتحدث في دراسة الفاصلة، ولكن ما يعنينا هو مناسبة الفاصلة لأسلوب الآية القرآنية، فالبحث يتناول الكلام عن المناسبة وما تتضمنه من أغراض بلاغية تبين صورة الارتباط الوثيق بين الآية والفاصلة التي تنتهي بها.

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٠٥ ط كتاب التحرير القاهرة ١٩٦٦.

وفى مجال المناسبة نرى أن الفاصلة تعمل على ما يسمى " التمكين " ومعناه تمكين المعنى فى الآية وكأن الدلالات فى الآية القرآنية تتمكن وتستقر فى أسلوبها حين تربط الفاصلة هذه الدلالات فى النص وتمكنها من ألفاظه وأسلوبه .

وإن كانت الآية فى سياقها تمهد لهذه الفاصلة حتى تأتى تلك الفاصلة متمكنة فى قرارها مطمئنة فى موضعها ، لا نفور بينها وبين ألفاظ الآية ، الفاصلة من جانب آخر تحكم ألفاظ الآية بعضها ببعض وتمكنها ، فتقدمها فى حكمة مساقة أو حكم مترابط ، أو نصح أو ارشاد يتعانق فيه الكلم ويشد بعضه بعضا .

ويقول الزركشى " ... وحق الفاصلة ... تمكين المعنى المسوق اليه "(1) ، والتمكين من وجهين : تمكين معنى الآية ، واستقرار الفاصلة فى مكانها . كما قيل أيضا إن الفاصلة " تقع ... عند الاستراحة فى الخطاب لتحسين الكلام بها وهى الطريقة التى يباين القرآن بها سائر الكلام . "(2)

---

1) الزركشى : البرهان ١/٨٠ .

٢) نفسه ، ١/٥٤ ،
السيوطى : الاتقان ٢/٩٧ .

من ذلك قول الله تعالى : " ويوم يحشرهم جميعاً ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون " ٤٠/سبأ .

(وخطاب الملائكة تقريع للكفار . وقد علم تعالى أن الملائكة منزهون براء مما وجه عليهم من السؤال ، وإنما ذلك عن طريق توقيف الكفار على سوء ما ارتكبوه من عبادة غير الله تعالى وأن من عبدوه مفترى عليهم .

وهؤلاء ... مبتدأ وخبره (كانوا يعبدون) . (وإياكم) منصوب يعبدون لما تقدم انفصل ، وإنما قدم لأنه أبلغ في الخطاب ولكون يعبدون فاصلة فلو أتى بالضمير متصلا كان التركيب " يعبدونكم " : ولم يكن فاصلة ، واستدل بتقديم هذا المعمول على جواز تقديم خبر كان عليها إذا كان جملة ... " (١)

ونلحظ أن الفاصلة لاتخلو من الائتلاف والتعلق بمعنى الكلام الذي جاءت فيه تعلقاً تاماً ، بحيث لو طرحت لاختل المعنى واضطرب الفهم ، ولو سكت عنها لتمكن السامع من أن يكملها بطبعه ، إذ يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها - كما أشار ابن خلدون ، حين ذكرنا قوله في مستهل هذا الكلام .

---

(١) التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط لابي حيان الاندلسي جـ ٧/٢٠٠ ، مكتبة ومطبعة النصر الحديثة - السعودية - الرياض (بدون تاريخ) .

وقد عدّ البلاغيون هذا الاسلوب سمة من سمات فصاحة الكلام وبلاغته ، ومن بديع المعنى وأناقته ، واطلقوا عليه (التمكين) الذى يمثل ائتلاف نهاية الكلام .

ومن ذلك قول الله تعالى " قالوا يا شعيب أصلاتك تأمرنا ان نترك مايعبد آباؤنا أو أن نفعل فى اموالنا ما نشاء انك لأنت الحليم الرشيد " ٧٨/هود .

تناول الآية ذكر العبادة ، وتلا ذلك ذكر التصرف فى الاموال ، اقتضى ذلك ذكر الحلم والرشد على ترتيب ، لان الحلم يناسب العبادات والرشد يناسب الاموال ..

كذلك قول الله تعالى " اولم يهد لهم كم اهلكنا من قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم إن فى ذلك لآيات أفلا يسمعون . أولم يروا أنا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وانفسهم أفلا يبصرون " ٢٦ ، ٢٧ / السجدة ، والواضح أن الفاصلة فى الآية الأولى " أفلا يسمعون "وهى توافق الموعظة التى وردت فى مستهل الآية ، لأن الموعظة مسموعة ، فهى إخبار عن ما حدث للقرون الاولى .. كذلك الفاصلة فى الآية الثانية " أفلا يبصرون " لأن الآية هنا تشير إلى صورة مرئية ، وهى التى تتفق مع الأبصار والمشاهدة وكلا الفاصلتين تناسب ماجاء فى كل آية .

وفي قول الله تعالى " ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين • ثم جعلناه نطفة في قرار مكين • ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين " ١٢ ، ١٣ ، ١٤ / المؤمنون ، بالفاصلة " فتبارك الله أحسن الخالقين " جاءت في تمكين تام مناسب لما قبلها تماما •

وحكى أن إعرابيا سمع قارئا يقرأ " فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله غفور رحيم " ٢٠٩ / البقرة ،

ولم يكن يقرأ القرآن ، فقال : إن هذا ليس بكلام الله الله لايذكر الغفران عند الزلل ، لأنه اغراء به " (١)

وصحة الفاصلة في الآية " عزيز حكيم " أى أن الله غالب على أمره لايعجزه الانتقام منكم ، ولايترك ماتقتضيه الحكمة من مؤاخذة المجرمين المستعصين على أوامره ، وهو مايوافق معنى الآية التي جاءت تلك الفاصلة في آخرها ••

---

(١) السيوطي : معترك الاقران في إعجاز القرآن ، ص ٥٠٤ تحقيق محمد على البجاوى ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٩ ـ القاهرة •

وفى ذلك يقول الفخر الرازى " ... لقائل أن يقول إن قوله تعالى " فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات .. "إشارة إلى ذنبهم وجرمهم فكيف يليق به قوله إن الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد (الجواب) إن العزيز من لا يمنع عن مراده ، وذلك إنما يحصل بكمال القدرة ، وقد ثبت أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات ، فكان عزيزا على الإطلاق ، فصار تقدير الآية ، فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله مقتدر عليكم لا يمنعه مانع عنكم فلا يفوته ما يريده منكم ، وهذا نهاية فى الوعيد ، لأنه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب - وربما قال الوالد لولده .. إن عصيتنى فأنت عارف بى ، وأنت تعلم قدرتى عليك ، وشدة سطوتى ، فيكون هذا الكلام فى الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره .. فإن قيل هل هذه الآية مشتملة على الوعد كما أنها مشتملة على الوعيد ... قلنا : نعم ، من حيث أتبعه بقوله " حكيم " فإن اللائق بالحكمة أن يميز بين المحسن والمسيء . فكما يحسن من الحكيم إيصال العذاب إلى المسيء ، فكذلك يحسن منه إيصال الثواب إلى المحسن ، بل هذا أليق بالحكمة وأقرب للرحمة " (١)

---

(١) الامام محمد الرازى فخر الدين : التفسير الكبير ، ٢/١٩٢ ، الطبعة الحسينية - القاهرة .

ومعروف أن الرازى من المفسرين الذى يهتدون بالمناسبة ، ويتكلمون عنها ، وهو يريد أن يوضح هنا مدى موافقة الفاصلة لمعنى الآيــة ..

ومن ذلك أيضا قول الله تعالى " قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولاتقتلوا اولادكم من املاق نحن نرزقكم وإياهم ولاتقربوا الفواحش ماظهر منها ومابطن ولاتقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون " (١٥١ / الانعام) .

تشير الآيــة إلى الاشراك بالله وأن هذا لعدم استكمال العقل الدال على توحيده وعظمته ، كذلك عقوق الوالدين لايقتضيه العقل ، فالوالدان قد سبق لهما الاحسان التام الى الولد بكل طريق ووسيلة ..

كذلك قتل الأولاد خوفا من الفقر إنما هو تصرف غير عاقل لأن الله تعالى هو الرازق الحى ، وإن ذلك لم يكن مبررا لقتلهم ، وإتيان الفواحش أمر لايقره ولايقتضيه عقل ، وكذا قتل النفس لغيظ أو غضب ، فحسن بعد هذا كله أن تشير الآيــة الى العقل "لعلكم تعقلون " حتى تصبح هذه الوصايا محل النظر العقلى ، ولاشك أن العقل يرفضها ولايقبلها ..

والآية التالية يقول الله فيها " ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لانكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون " (١٥٢/الانعام) .

وتتعلق تلك الآية بالحقوق المالية والقولية ، فإن من علم أن له أيتاما يخلفهم من بعده لايليق به أن يعامل أيتام غيره الا بما يجب أن يعامل به أيتامه ، ومن يكيل أو يزن أو يشهد لغيره لو كان ذلك الأمر له لم يحب ان يكون فيه خيانة ولابخس وكذا من وعد له وعد لم يحب أن يخلف ، ومن أحب ذلك عامل الناس به ليعاملوه بمثله ، فترك ذلك انما يكون لغفلته عن تدبر ذلك وتأمله .. لذلك كانت الفاصلة " لعلكم تذكرون " .

وفي الآية الثالثة " وأن هذا صراطي مستقيما " فاتبعوه ولاتتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون " (١٥٣/الانعام) .

وتعني الآية أن ترك اتباع شرائع الله الدينية يؤدي إلى غضبه وإلى عقابه فحسن " لعلكم تتقون " أي تتقون عقاب الله بسبب ذلك .

وقد تأتى الآيات متفقة فيما تتحدث عنه ، والفاصلة تختلف فى كل منها ، وفى ذلك تحدد الفاصلة الهدف من الآية الكريمة حتى لا يبدو تكراراً لنفس الغرض فى أكثر من آية ..

مثال ذلك ما جاء فى سورة ابراهيم ، " وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار " (الآية ٣٤ / ابراهيم) .

وفى سورة النحل " أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم " (الآيتان ١٧ ، ١٨ / النحل) .

وفى هذه الحالة يمكن القول بأن الفاصلة تبين مقصد الآية بما يتفق والغرض العام فى السورة كلها ..

ولتوضيح هذا الموقف نجد أن " سورة ابراهيم " تتكلم أساساً عن " الرسالة والرسول " وتتناول دعوة الرسل بشئ من التفصيل ، وتوضيح معنى وحدة الرسالات السماوية ، إذ الأنبياء قد جاءوا لتشييد صرح الإيمان ، وتعريف بالإله الحق الذى تعنو له وجوه الناس جميعاً ، ومهمة الرسل أيضاً هى إخراج الناس من الظلمات إلى النور ، فهدفها هو الإنسان ، وبيان التشريع للإنسان

عن طريق الرسل إنما هو نعمة من نعم الله عليه ، لذا جاءت الفاصلة " ٠٠ إن الانسان لظلوم كفار " ، وكذلك ٠٠ إذ في بداية الآية " وآتاكم من كل ما سألتموه ٠٠٠٠ ، فتصف المنعم عليه وهو الإنسان ، وبين عدم وفائه بشكر تلك النعم ٠٠

أما سورة النحل ، فتقرر مبدأ " وحدانية الله " بلفت الأنظار إلى قدرته تعالى ، حتى يتجه الناس إلى ذلك بعقولهم ليستنيروا بما يرونه من آثار صنع الله ، وتأتى الآيات فى بيان صفات الله وإثبات ألوهيته ٠

وتأتى الفاصلة هنا " لغفور رحيم " وهو فى وصف المنعم جل وعلا ٠٠ والآية السابقة عليها رقم (١٧) ، " أفمن يخلق كمن لايخلق " تبين أن الكلام عن الله تعالى ٠٠ وفى موضع آخر فى سورة الشورى يقول الله تعالى " من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد " (٤٦ / الشورى) ٠

والآية قبلها ٠٠٠ " ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم وإنهم لفى شك منه مريب " (٤٥ / الشورى) ٠

وفى سورة الجاثية يقول الله تعالى "من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ثم إلى ربكم ترجعون" (١٥/ الجاثية) .

والآية قبلها .. "قل للذين آمنوا يغفروا للذين لايرجون أيام الله ليجزى قوما بما كانوا يكسبون" (١٤/ الجاثية) .

فى الآية الأولى تأتى الفاصلة مناسبة لمضمونها ، فالله سبحانه لايظلم أحدا وهو العادل الحاكم بالعدل ، كما يفهم من الآية السابقة عليها "ولولا كلمة سبقت من ربك .." إن الله سبحانه وتعالى أراد أن يقوم العدل بين الناس .

وفى الآية الثانية تأتى الفاصلة مناسبة للآية ، لأن المضمون فى الآية السابقة عليها يتعلق بإنكار البعث ، فالذى يناسبه هو فاصلة تتعلق بموضوع البعث .. "إلى ربكم ترجعون" وأن العدالة لابد أن تتحقق فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ..

وكذلك يقول الله تعالى فى سورة النساء .. "إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما" (٤٨/النساء) .

وفى موضع آخر من نفس السورة " ان الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا " (١١٦ / النساء) .

وفى الآية الاولى .. يقول المفسرون " ان لايغفر الشرك ويغفر ما سوى ذلك من الذنوب لمن شاء من عباده ، ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما " .

أى من اشرك بالله فقد اختلق اثما عظيما .. قال الطبرى .. " فقد أبانت هذه الآية أن كل صاحب كبيرة ، ففى مشيئة الله ان شاء عفا عنه ، وان شاء عاقبه عليه ، مالم تكن كبيرته شركا بالله " . ثم ذكر تزكية اليهود أنفسهم مع كفرهم وتحريفهم الكتاب .. فقال " ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم " اى لم يبلغك خبر هؤلاء الذين يمدحون انفسهم ، ويصفونها بالطاعة والتقوى ؟ والاستفهام للتعجب من أمرهم .. "(١)

" قال قتادة : ذلكم اعداء الله اليهود زكوا انفسهم .. فقالوا (نحن ابناء الله وأحباؤه) ، وقالوا : لاذنوب لنا (بل الله يزكى من يشاء) اى ليس الامر بتزكيتهم بل بتزكية الله فهو أعلم

---

١) تفسير الطبرى ، ٤٥٠ / ٨ .

حقائق الأمور وغوامضهـــا يزكى المرتضين من عباده وهم الأطهـــار الأبرار
لا اليهود الأشـــرار" (١)

ومن الواضح أن جو الآيات يتناول الكلام عن اليهود ، فهــم
الذين افتروا على الله ماليس فى كتابه ، فوافقت الفاصلة هذا الجو .. فكانت
(افترى اثما عظيما) اى جاء بذنب عظيم ..

اما الآية الثانية فتتكلم بشكل عام عن الشرك بالله ، وانـــه
بُعْدٌ عن طريق الحق والسعادة ، فكانت الفاصلة (ضلّ ضلالا بعيــــدا)
توافق مايكون عليه الناس حالة الشـــرك بالله ..

وفى ذلك يقول الله تعالى فى سورة المائدة :
" إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيـــون الذين أسلمـــوا
للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانـــوا
عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولاتشتروا بآياتى ثمنا قليــــلا
ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (٤٤/المائدة) .

والآية التى بعدها " وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين
بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص ، فمن

(١) محمد على الصابونى .. صفوة التفاسير ١/٢٨١ .

تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون " (المائدة / ٤٥) .

وفى آية أخرى فى نفس السورة ..

" وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ، الآية ٤٧ ، الآية الاولى " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون " والخطاب عام بمعنى أن من لم يحكم بذلك مستهينا به منكرًا له كما يقتضيه ما فعلوه من تحريف آيات الله تعالى اقتضاء بيّنا ، (وأولئك) إشارة إلى (من) والجمع باعتبار معناها ، كما أن الإفراد فيما سبق باعتبار لفظها " هم الكافرون " لاستهانتهم به " وهم " إما ضمير الفصل أو مبتدأ ، ومابعده خبره ، والجملة خبر لأولئك ، والجملة تذييل مقرر لمضمون ما قبلها أبلغ تقرير ، وتحذير عن الإخلال به أشد تحذير، حيث علق فيه الحكم بالكفر بمجرد ترك الحكم بما أنزل الله تعالى ، فكيف ، وقد انضم إليه الحكم بخلافه لاسيما مع مباشرة ما نهوا عنه من تحريف ، ووضع غيره موضعه وادعاء أنه من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا .. " . (١)

وفى الآية الثانية " فأولئك هم الظالمون " .. أى المبالغون فى الظلم المتعدّون لحدود الله الواضعون للشىء فى غير موضعه ،

---

١) تفسير ابى السعود ، ٤٨/٢ .

والجملـــة تذييل مقرر لايجاب العمل بالاحكام المذكورة فى الآيـــة .

والآية الثالثة " فأولئك هم الفاسقون " ... أى " المتمردون الخارجون عن الإيمان ، والجملة تذييل مقرر لمضمون الجملة السابقـــة ، ومؤكد لوجوب الامتثـــال بالأمر ، وفيه دلالة على أن الإنجيل مشتمـــل على الأحكام ، وأن عيســى عليه السلام كان مستقلا بالشرع مأمـــورا بالعمل بما فيـــه من الأحكام قلّت أو كثرت لابما فى التوراة خاصة ، وحملـــه على معنى " وليحكم بما أنزل الله فيه من ايجاب العمل باحكـام التوراة خلاف الظاهـــر ... " (١)

ومن الفواصل مايظهر فى قول الله تعالى " إن تعذبهـــم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم " المائدة / ١١٨ ..

قد يبدو فى هذه الفاصلة أنها لاتوافق الآية ، وإن قولـــه تعالى " ... وإن تغفر لهم ... " يقتضى أن تكون الفاصـــلة (الغفور الرحيم) ".

إلا أن الحكمة فى ذلك .. أنه لايغفر لمن استحق العـــذاب إلاّ من ليس فوقه أحد يرد عليه حكمه .. فهو العزيز اى الغالب ، والحكيم

---

١) تفسير ابى السعود ، ٢/٤٩ .

هو الذى يضع الشئ فى محـــله ، وقد يخفى وجـه الحكمة على بعض الضعفاء فى بعض الأفعال فيتوهم أنه خارج عنها ، وليس كذلك ، فكـــان فى الوصف (بالحكيم) احتراس حكيم حسن .

" والمعنى . . إن تغفر لهم مع استحقاقهم العذاب ، فـــلا معترض عليك لأحد فى ذلك ، والحكمة فيما فعلته ، وقيل . . لايجـــوز ، " الغفور الرحيم " لأن الله تعالى قطع لهم بالعذاب فى قوله تعالــى " إن الله لايغفر أن يشـــرك به . . " (فى الآيتين ٤٨ ، ١١٦ من سورة النســـاء) .

وقيل لأنه مقام تبـّر ، فلم يذكر الصفة المقتضية استمطـــار الغفر لهم ، وذكر صفة العدل فى ذلك بأنه العزيز الغالب ، وقوله (الحكيم) الذى يضع الأشياء مواضعها فلا يعترض عليه إن عفا عمن يستحق العقـــة .

وقيل ليس هو على مسألة الغفران ، وإنما هو على معنى تسليم الأمر إلى من هو أملك لهم ، ولو قيل " فإنك أنت الغفور الرحـــيم " لأوهم الدعاء بالمغفرة ، ولايسوغ الدعاء بالمغفرة لمن مات على شـــركه .

وأما قوله " فإنهم عبادك " وهم عباده ، عذبهم أو لم يعذبهم فلأن المعنى إن تعذبهم تعذب من العادة (أى من هم من العادة) أن تحكم فيه ، وذكر العبودية التى هى سبب القدرة كقول رؤبة :

يا رب إن أخطأت أو نسيت   فأنت لاتنسى ولا تموت *

والله لايضل ولاينسى ولايموت ، اخطأ رؤبة او أصاب ، فكأنه قال إن اخطأت تجاوزت لضعفي وحقيقته ونقص وكمالك " (١)

" ومن ذلك أيضا قول الله تعالى " والخامسة أنّ غضب الله عليها إن كان من الصادقين . ولولا فضل الله عليكم ورحمته وأن الله تواب حكيم " ٩ ، ١٠/النور .

فإن الذي يشعر في أول النظر أن الفاصلة (تواب رحيم) لأن الرحمة مناسبة للتوبة ، وخصوصا من هذا الذنب العظيم ، ولكن هاهنا معنى دقيق من أجله قال (حكيم) وهو أن ينبّه على فائدة مشروعية اللعان ** ، وهي الا

من عظيم الحكم ؛ فلهذا كان (حكيم) بليغا في هذا المقام دون (رحيم) " (٢)

---

* ديوان رؤبة ، ص ٢٥ : مطلع ارجوزة يمدح فيها سليمان بن عبد الملك .
١) الزركشي : البرهان ، ٨٩ ، ٩٠/١ .
** اللعان : أن يقذف الرجل المرأة أو يرميها برجل أنه زنى بها .
٢) الزركشي : البرهان ٩٠/١ .

" وأما قوله تعالى : " تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا " ٤٤ / الاسراء .

فإن قيل ما وجه الختام بالحلم والمغفرة (أي فاصلة الآية) عقيب تسابيح الأشياء وتنزيهها ؟ .. أجاب صاحب الغنون (ذكره صاحب كشف الظنون) بثلاثة أوجه :ـ

١) إن فسرنا التسبيح على ما درج في الأشياء من العبرة، وأنها مسبحات بمعنى .. مودعات من دلائل العبر ودقائق الإنعامات، وانعكس مايوجب تسبيح المعتبر المتأمل، فكأنه القول يعني (أنه كان من كبير إغفالكم النظر في دلائل العبر مع امتلاء الأشياء بذلك، وموضع العتب .. قوله تعالى : " وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون " ١٠٥ / يوسف .

كذلك موضع المعتبة قوله " ... ولكن لاتفقهون تسبيحهم ... " وقد كان ينبغي أن يعرفوا بالتأمل مايوجب القربة لله مما أودع مخلوقاته بما يوجب تنزيهه، فهذا موضع حلم وغفران عما يجري في ذلك من الإفراط والاهمال ..

٢) إن جعلنا التسبيح حقيقة في الحيوانات بلغاتها فمعناه : الاشياء كلها تسبحه بحمده، ولا عصيان في حقها وانتم تعصون،

فالحلم والغفران للتقدير في الآية ، وهو العصيان . وفي الحديث (لولا بهائم رتع ، وشيوخ ركع ، وأطفال رضع لصبّ عليكم العذاب صبًّا) .

٣) إنه سبحانه قال في أولها " تسبح له السموات والسبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده " ٤٤/ الاسراء . أي أن كان لتسابيح المسبحين حليما عن تفريطهم غفورا لذنوبهم ، ألا ترى أنه قال في موضع آخر " والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض إلا أن الله غفور رحيم " ٥/الشورى ، وكأنها اشتملت على ثلاث معان :

إما العفو عن ترك البحث المؤدي إلى التفهيم علما في الأشياء من العبر ، وإنتم على العصيان . أو يريد بها الأشياء كلها تسبح ، ومنها مايعصيه ويخالفه ، فيغفر عصيانهم بتسابيحهم " (١)

" وكذلك قول الله تعالى " هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم " ٢٩/ البقرة .

---

١) الزركشي : البرهان ٤ ج ٩٣ ، ١/ .

وفى سورة آل عمران " قل إن تخفوا ما فى صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم ما فى السموات والأرض والله على كل شىء قدير " ٢٩ /آل عمران .

وعند النظر إلى الآيتين ، يمكن أن يقال يقتضى أن تكون الفاصلة فى الآية الاولى (قدير) ، والفاصلة فى الآية الثانية (عليم) لمناسبة ما تشير إليه الآيتان ..

ولكن المناسبة المقصودة فى القرآن تقتضى أن تكون التلاوة على ما هو عليه ، ولذلك نجد أن آية البقرة لما تضمنت الاخبار عن خلق الأرض وما فيها على حسب حاجات أهلها ومنافعهم ومصالحهم وخلق السموات خلقا مستويا محكما من غير تفاوت .

والخالق على الوصف المذكور يجب أن يكون عالما بما فعله كليا وجزئيا ، مجملا ومفصلا ، ناسب ختم الآية بصفة العلم .

أما الآية الثانية ــ آية آل عمران ــ فهى فى سياق التوعيد على موالاة الكفار ، وكان التعبير بالعلم .. (.. يعلمه الله ويعلم ما فى السموات ..) هو كناية عن المجازاة بالثواب والعقاب وبذلك ناسب ختم الآية بصفة القدرة ..

وقد تأتى الفاصلة تحاكى اللفظ فى صدر الآية ، ويقولون عن ذلك (التصدير فى الفاصلة) ...

" فالتصدير هو أن تكون اللفظة (الفاصلة) بعينها تقدمت فى أول الآية ، وتسمى أيضا رد العجز على الصدر " (١)

كما فى قول الله تعالى : " ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزءون " ١٠/ الأنعام .

فالفاصلة هنا توافق أول كلمة فى الآية .. ومن هذه الفاصلة ما تأتى موافقة لكلمة متأخرة قليلا فى صدر الآية .

---

(١) السيوطى : معترك الأقران ، ص٤٨ .

كقول الله تعالى " لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا " ١٦٦/النساء .

كما تأتي هذه الفاصلة (آخر كلمة في الآية) توافق كلمة في منتصف الآية (مثلا) كقول الله تعالى : " ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك انت الوهاب " ٨/آل عمران .

ومن هذا التصدير — كما ذكر الزركشي في برهانه — قول الله تعالى " وقال لهم موسى ويلكم لاتفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى " ٦١/ طه .

وقوله تعالى " خلق الانسان من عجل سأريكم آياتي فلا تستعجلون " (١) ٣٧/ الانبياء . ومن الواضح أن ما أثير عن التصدير في الفاصلة هو أن الفاصلة تأتي لتوافق كلمة في الآية من ناحية

---

١) الزركشي : البرهان ١/ ٩٤ .

اللفظ ، سواء أكانت هذه الكلمة تتصدر الآية أو تأتى فى وسطها أو قريبا من آخر الآية ٠ ومن ذلك أيضا التوشيح فى الفاصلة ٠٠

والتوشيح " ٠٠ وهو من أنواع ارتباط الفاصلة بالآية ٠٠ هو أن يكون فى أول الكلام ما يستلزم نهاية الآية ٠٠ والفرق بين التوشيح والتصدير هو أن التصدير فيه اتفاق لفظى بين كلمة فى الآية وبين الفاصلة ٠٠ والتوشيح فيه اتفاق معنوى بين لفظ من ألفاظ الآية والفاصلة ٠ من ذلك قول الله تعالى " إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين " ٣٣ /آل عمران ٠٠ فإن اصطفى تدل على أن الفاصلة (العالمين) لا باللفظ ، وإنما بالمعنى ، إذ يعلم أن من لوازم اصطفاء شىء أن يكون مختارا على جنسه ، وجنس هؤلاء المصطفين (العالمين) " (١)

وكقوله تعالى : " وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون " ٧ /يس ، فعندما نجد فى صدر الآية

---

(١) [illegible]

انسلاخ النهار من الليل ، كان من المناسب أن تكون الفاصلة (مظلمون) ،لأن من انسلخ النهار عن ليله أظلم ٠٠ أى دخل فى الظلمة ٠٠٠ " ولذلك سمى توشيحا ، لأن الظلام لما دل أوله على آخره نزل المعنى منزل الوشاح " (١) ٠٠ بمعنى أن الكلام أصبح مكسياً بالجمال ، وكأن الاسلوب صيغ صياغة فيها تناسق وتناسب ٠٠

ولشدة مابين الكلام هنا من مناسبة ٠٠ يقولون : إن الفاصلة تعلم قبل ذكرها * ، وهذا يدل على تساوق الأسلوب القرآنى ، وعلى المناسبة المعقودة بين كلماته وعلى تعلق الفاصلة بالآية وكلمات الآية ،تعلقاً يوحى بترابط الكلمات القرآنية ٠

ومن ذلك أيضا الايغال فى الفاصلة وتأتى الفاصلة بما يسميه علماء علوم القرآن " إيغال " بمعنى أنها تبلغ بمعنى الآية منتهاه ، وتزيد عليه ، فتأتى بمعنى يزيد فى

---

١) السيوطى : معترك الاقران ، ص ٤٩ ٠

* الزركشى : البرهان ١/٩٥

الايضـــاح ، ويوغـــل فيـــه ..

يقول الله تعالى " أفحكم الجاهلية يبغـــون ومن أحســـن من الله حكما لقوم يوقنـــون " ٥٠٪ المائدة ، فإن الكلام تم بقولـــه (ومن أحسن من اللـــه حكما) ثم جاءت الفاصلة تناسب القرينة الاولى فلما أتـــى بها أفاد معنـــى زائدا " (١)

وأود أن أشير هنا بأن المقصود بالمعنى الزائد ــ ليـــس زائدا عن حاجة الأسلوب ولكنه زيادة فى الايضـــاح وفى البيـــان لأن القرآن لم تخف ولم تغمض معانيه بل هناك الكثير من الاساليـــب المتنوعة التى تعمل على وضوح المعنى ، وبيان مغزيـــه ."

وكذلك قول الله تعالى " إنك لاتسمع الموتى ولاتسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين " ٨٠/ النمـــل .

يمكن ان يتم المعنى عند قوله " انك لاتسمع الموتى ولاتسمع الصم الدعاء ... " ، ثم يأتى تمام الكلام بالفاصلة (إذا ولـــوا مدبريـــن) .. فما معنى (مدبرين) ، وقد أغنى عنها (ولـــوا)

---

١) الزركشى : البرهان ، ٦٦/١ .

٢) ... مرجع ... [illegible] علوم القرآن) قضية الاظهار والابانة ٢٤٠ .

وهذا القول مردود عليه .. لأن (ولوا) لاتغنى عن (مدبرين) لأن التولى قد يكون بجانب دون جانب ، ولاشك أن الله سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم أنهم صم لايسمعون ، أراد تتميم المعنى بذكر توليهم فى حال الخطاب ، لينفى عنهم الفهم الذى يحصل من الإشارة ، فإن الأصم يفهم بالإشارة مايفهم من يسمع بالعبارة .. والتولى قد يكون بجانب ، ويمكن أن يلحظ بالجانب الآخر ، فيحصل له ادراك بعض الاشارة ، فكانت الفاصلة (مدبرين) ليعلم أن التولى كان بجميع الجوانب .. فخفيت الإشارة عن عينه والعبارة عن سمعه فحصلت المبالغة من عدم الإسماع بالكلية .. فوافقت الفاصلة وناسبت الأسلوب تمام المناسبة ..

" وهذا الكلام وإن بولغ فيه بنفى الأسماع البتة ، فهو من إيغال الاحتياط ، الذى أدمجت فيه المبالغة فى نفى الاستماع " (١)

---

١) الزركشى : البرهان ، ١/٩٧

ويتكلم الزركشــى عن " إيغــال الاحتيــاط " فيشير إلى أنه يأتى من مجمــوع جمل متفرقــة فى ضروب من الكــلام شــتى يحملها معنــى واحد .. كقوله تعالى " قل لئن اجتمعت الانــس والجــن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثلــه ... " ٨٨/الاســراء ..

وفى ســورة البقرة " وإن كنــتم فى ريب مما نزلنــا على عبدنا فأتوا بســورة من مثــله ... " ٢٣/البقــرة .

وفى سورة هود " أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشــر ســور مثلــه مفــتريات .. " ١٣/هود (كما يقال : لايستحق علــى درهما ولا حبــة ، ولا كثيــرا ولا قليــلا ، ولو قال " مايستحــق علىّ شــيئا " لأغنى فى الظاهر ، لكن التفصيل أدلّ على الاحتيــاط وعلى شــدة الاستبعاد فى الانكــار " (١)

---

١) الزركشــى ، البرهان ، ٢/٩٧ .

وتأتى المناسبة فى النص القرآنى فى مواضع عديدة ولا يفوتنا أن نقول إن المناسبة حينما تأتى إنما توضح كذلك ربط الأسلوب والكلم بعضه مع بعض مما يظهر شدة تماسك الألفاظ فى القرآن الكريم وكأنه نسيج واحد .

ـ من أساليب الاستطراد :

ما يظهر فى قول الله تعالى " يابنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يوارى سوءاتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون " ٢٦ / الاعراف .

ويشير السيوطى إلى قول الزمخشرى : هذه الآية واردة على سبيل الاستطراد عقب ذكر بدو السوءات ، وخصف الورق عليها ، إظهاراً للمنة فيما خلق من اللباس ولما فى العراء وكشف العورة من المهانة والفضيحة ، وإشعاراً بأن الستر باب عظيم من أبواب التقى " (١)

---

١) معترك الاقران فى اعجاز القرآن .. للسيوطى ـ القسم الاول ، ص ٥٦ .

والآيــة وردت بعد آيات ذكر فيها آدم وحواء عندما وسوس إليهما الشيطان ليبدي لهما سوآتهما ، حتى تظهر منّة الله تعالى على بني آدم ، فيما خلق لهم من اللباس يتجملون به ، ثم استطرد القول .. إن خير لباس هو خشية الله تعالى ويقال هو السمت الحسن ..

وهذا الاستطراد يناسب ما قبل الآية من آيات في هذا الموضوع .. والاستطراد هنا أيضا يعمل على ربط الأسلوب السابق باللاحق .

ومن أمثلة الاستطراد .. قول الله تعالى :

" لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعا "

١٧٢ /النساء

ويظهر في هذه الآية ذكر الرد على النصارى الزاعمين بنبوّة المسيح ثم استطراد الرد على العرب الزاعمين ببنوّة الملائكة .

والآية السابقة على تلك الآية التي ذكرناها ... " يا أهل الكتاب لاتغلوا في دينكم ولاتقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولاتقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له مافي السموات ومافي الارض وكفى بالله وكيلا " ١٧١/النساء .

وعند ما تذكر الآية التي بحثنا " لن يستنكف " هو استئناف مقرر لما سبق من التنزيه في الآية السابقة .. عن أن يكون عبداً لله مستمراً على طاعاته وتلك وظيفة العبودية .. كيف وأن ذلك أقصى مراتب الشرف " .(١)

وهكذا بحسب آية التنزيه تأتي الآية المناسبة في مكانها المناسب لتذكر أو تستطرد الكلام عن التنزيه وتشير الى أن المسيح لن يستنكف

---

(١) تفسير ابي السعود ١/٦١٤ .

أن يكون [illegible] للسموات [illegible] إن الملائكة بنات الله [illegible] كما كانوا يدعون ، فالله إنه واحد سبحانه أن يكون له ولد أو بنت ...

وحينا تأتي المناسبة فيما يسمى " حسن التخلص " وهو أن ينتقل مما ابتدأ به من الكلام الى المقصود على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى ، بحيث لايشعر السامع بالانتقال من المعنى الأول إلا وقد وقع عليه الثاني لشدة الالتئام بينهما " (١)

ويشير السيوطي مرة أخرى إلى أنه قد [illegible] في قوله : [illegible] القرآن [illegible] من التكلف وقال إن [illegible] من الانتقال إلى غير ملائم " (٢)

---

(١) معترك الأقران - السيوطي - القسم الأول ص ٦٠ .

(٢) نفس المرجع ص [illegible] .

وهكذا قد أحسن السيوطى عندما رفض هذا القول ، فالتكلف لايقع مع كلام الله تعالى ،وإنما يقع من البشر ، فكلام الله تعالى إنما يأتى فى سرد محكم ،فمنه أخذنا الصورة الكاملة لبلاغة اللغة العربية ،وعلمنا القرآن وجوه الفصاحة والبيان ، وأخذ علم البلاغة كل هذه الدروس وصاغها علما له تقسيماته وقضايا

اما الاحتجاج بأن القرآن جاء بهذه الصورة (حسن التخلص) ليرد على أسلوب الاقتضاب عند العرب حينما ينتقلون إلى غير ملائم ،فهو احتجاج مردود عليه (فى نفس الوقت) لأن القرآن هنا بمثابة المعلم بيّن لهم كيفية الانتقال من أسلوب إلى أسلوب وكيف يكون التخلص فى هذا الانتقال حسناً مقبولا عند السامع وهذا لاينفى أن نتكلم عن " حسن التخلص " فى القرآن ،ونعتبره لونا من ألوان المناسبة .

ومن أمثلة ذلك أيضا ما جاء فى سورة الأعراف ــ وهى تذكر بالتفصيل قصص الأنبياء والقرون الماضية والأمم السالفة ، ثم تذكر موسى إلى أن قصت حكاية السبعين رجلا ، ودعائه لهم بمآثر أمته .. بقوله تعالى : " واكتب لنا فى هذه الدنيا حسنة وفى الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابى أصيب به من أشاء ورحمتى وسعت كل شىء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون " ١٥٦/ الاعراف .

والآية التى تليها .. يقول الله تعالى " الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والإنجيل ... " ١٥٧/ الاعراف .

وهنا نلحظ تخلصا من الآية السابقة الى الآية التى تليها بذكر سيد المرسلين .. بعد التخلص فى قوله تعالى : " قال عذابى أصيب به من أشاء ورحمتى وسعت كل شىء فسأكتبها للذين يتقون " ثم تكلمت الآية عن صفات المتقين ، ثم تخلص

إلى أنهم هم الذين يتبعون الرسول النبى الأمى ، وأخذت الآية تعدد الصفات الكريمة لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، وهكذا تنتقل الآيات فى تخلص حسن ، تستطرد وتوضح ، ومن هنا تتضح أمامنا ظاهرة التناسب بين الآيات ، فى تنقل وربط يوحى بإعجاز القرآن فى بلاغته وفصاحته .

والفرق بين التخلص والاستطراد . . أن التخلص تترك ماكنت فيه بالكلية وتقبل على ماتخلصت إليه .

والاستطراد تمر بذكر الأمر الذى استطردت إليه مرورا خاطفا ثم تتركه وتعود إلى ماكنت فيه كأنك لم تقصده وإنما عرض عروضا .

وحسن التخلص ، إنما يكون بالانتقال من حديث إلى حديث آخر تنشيطاً للسامع .

وهكذا حينما نتعرض للمناسبة ، إنما تستوضح ألوانا من [illegible] ة القرآن وفصاحته بما يساعدنا على فهم الدلالات وما توحى به ،

فننظر مثلاً إلى الغرض الذي سيقت السورة من أجله، وننظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات، وننظر كذلك إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب، وفي الانتقال والتخلص من مقدمة إلى أخرى يصل الأسلوب إلى ما يستتبعه من استشراف نفس السامع إلى الأحكام واللوازم التابعة له وهو ما تقتضيه البلاغة والفصاحة، وهذا هو الأمر الكلي المهيمن على حكم الربط بين جميع أجزاء القرآن، وهنا يشبه وجه النظم متصلا بين كل آية وآية، في كل سورة وسورة.

خاتمـــة

إن التعرف على المناسبة المفقودة بين نصوص القــرآن أمر طمح إلى حد كبير إذ التعرف على المناسبة وإدراكها يمكن أن يصل بنا إلى دلالات كثيرة قد تغيب عنا إذا أهملنا دراسـة المناسبة . خاصة وأن القرآن يتميز بتناوله للأحكام العامة والقضايا الموضوعية ، والقرآن ذو وجوه (كما يتبين) .

ولا شك أن المناسبة في النص القرآني سلاح ذو حدين ، فعندما نبحث عن المناسبة ونلمس أبعادها ونشارك ملامحها فهي تؤدي بنا إلى إدراك الترابط الذي يتحقق في النص القرآني – كما قلت – ولما في ثنايا هذا القرآن من البلاغة والفصاحة والبيان . كما أن إدراكها يؤدي إلى ما يمكن أن يوجه من طعون إلى القــرآن إذا اختفت هذه المناسبة ، ومن هنا فقد ذكر السيوطي في كتابه " معترك الأقران في إعجاز القرآن " * إن بعض الرافضة زعموا

---

* القسم الأول ، ص ٦٣

أنه سقط من سورة (القيامة) شيء ، لعدم تعلق الآية السادسة عشرة " لا تحرك به لسانك لتعجل به " بما قبلها .

وهي محاولة للطعن في القرآن ، والسبب أن المناسبة لم تكن ظاهرة أو منعقدة في هذا النص ، وأنه حكم سريع من قبل الرافضة .

وقد حكى الفخر الرازي ــ محاولا عقد المناسبة حينما أشار إلى أنها (أي السورة) نزلت في الإنسان منذ بداية السورة ، عند قوله تعالى " ينبؤا الإنسان يومئذ بما قدم وأخر ، بل الإنسان على نفسه بصيرة "

١٣ ، ١٤ / القيامة

يقول : يسرد عن ثابت . أي ثابت الانسان من الكتابة فإذا أخذ في القراءة تلجلج خوفا ، فأسرع في القراءة ، فيقال له : لا تحرك به لسانك لتعجل به .. إن علينا أن نجمع عليك وأن نقرأ

علينــا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبــع قرآنــه بالإقرار وبأدائه فعلمت ٥

ثم إن علينــا بيان أمر الانســـان بما يتعلق بعقيدته ..

والمناسبة سمة من السمات البلاغية التي يزخر بها كتاب الله تعالى بين نصوصه ، ولا ينبغي أن نتمـــادى في البحث عنها وتوفرها بين كل حرف وكلمــة ، فقد يؤدي هذا إلى تعسفـــات غريبة ، وإلى تأويلات بعيـــدة قد تخرج بالنص عن مألوف التفسير ٦ ورأى الجمهور فيه ، كما نرى عند الفخر الرازي حينما انفرد بتفسير (سورة القيامة) ٤ حتى يتحقق موضوع المناسبة الذي يثيره دائما في تفســـيره ..

فمثلا تعرض بتفسير قول اللــه تعالى " لا تحرك به لسانك لتعجل بــه ... " وما حدث من قبل الرافضة ـ كمـــا أخذنا من تفسيره .

وإن مثل هذه الاتجاهات قد حدث بالأقدمين ما بين مؤيد لموضوع المناسبة ومنكر له ..

ولكن المناسبة باعتبارها لوناً من ألوان البلاغة العربية ، فهي متوفرة في النص القرآني ، وهي سلاح ذو حدين تظهر بلاغة القرآن في جانب وفي جانب آخر ربما تكون مجالا من مجالات الطعن فيه . ولذلك فالموضوع جد خطير ، وعلى المتصدى للنص ألا يغالي في موضوع المناسبة فقد يسيء إلى النص أكثر تارة يشير إلى أنه لا صلة له بما قبله من الآيات وما بعده ، وتارة يذهب في تفسيره شططاً ليطوع تفسير النص في تحقيق المناسبة المطلوبة ، وكلاهما أمر خطير خاصة وأننا نتعرض لنص قرآني العمل من خلاله على جانب كبير من الخطورة والأهمية .